كتاب التبيين في شرح الاخسيكتي ١

الامر يستعمل لمعان مختلفة

والاباحة والتفريع والتوبيخ والندب والسؤال والتمـ

فاصطادوا

والاهانة والتعجب والاخبار والافتخار والانعام والتكـ

ذق انك انت العزيز الكريم — اسمع بهم وابصر — فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا — القوا ما انتم ملقون — فات بها من المغرب

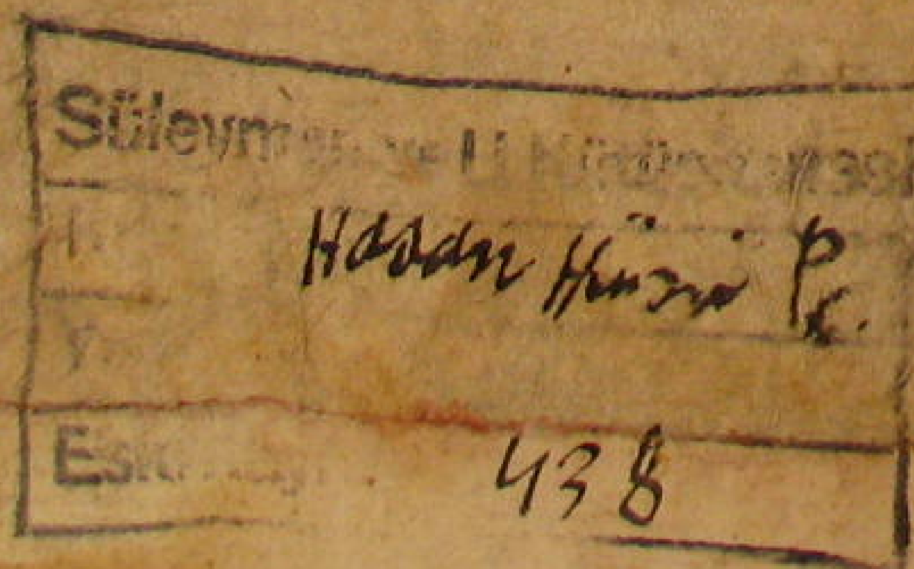
والانذار والارشاد والتعجيز والتخيير والاكرام والامتـ

تمتع — فاستشهدوا — فاتوا بسورة — ائتيا طوعا او كرها — ادخلوها بسلام — كلوا

والتسخير والتاديب

كونوا قردة خاسئين — كل مما يليك

438



بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ولا تعسر

لله الحي القيوم الذي لا تاخذه سنة ولا نوم و لا يعتريه شك ولا وهم حمدا لا يبلغ
احد حده ولا يحصى حده على ما انعم من نعم وافره وافيه و منح صافيه ضافيه و انطلق
السن المتلقين و لهجات المحققين المحقين ببيان شريعته الزهرا ذات الغرة
الغصا دامت انوارها مفتوقة و ازهارها منشوقة ثم صلوات الله تعالى على
رسول الثقلين نبي الخافقين قدوة المتوكلين اسوة السابقين محمد العربي الهاشمي
القرشي المكي المدني ما فاح طيب و ناح عندليب و اله الاصفيا من المهاجرين و الانصار
و ازواجه امهات المومنين و صحبه اجمعين ما لمع ال و ملع زال و بعد فيقول الشاب
الكسير الفقير ابن العميد قوام الدين امير كاتب ابن امير عمر عبد الاتقاني رزقه الله
مناه و منحه ما عناه و جعل في قلبه غناه ان اصحاب الامام الاعظم المجتهد المقدم ابي حنيفه
رضي الله عنه نعمان ابن ثابت الكوفي رضي الله عنه و عنهم كانوا اكثر عددا مما يبطل تحت
الحد والرسم و الخيال و الوهم معما لهم من كمال العلم و الفهم لا انهم هم المبرزون المبينون
للحقايق المحرزون للدقايق فلات التي عن الشيخ علم الهدى ابي منصور الماتريدي
و القاضي ابو زيد الدبوسي و شمس الايمه السرخسي و فخر الاسلام ابي العسر البزدوي
الدين ابي حفص عمر النسفي و ابي المعين النسفي و علا الدين العالم السمرقندي
و ركن الاسلام ابي الفضل الكرماني و تحقيقهم فانك و الله لو اصغيت اذنيك الى سماع
تصانيفهم و فتحت عينيك لروية تاليفهم لعلمت انهم هم ورثة الانبيا المشهود
لهم وان الوف الالوف بازا كتبهم صغير لانه حسبان و عدا لها عدم محض فهذا
السحاب فما اصدق من قال قد بين الصبح لذي عينين و ذو العمى ما مازى
فمن قفا اثارهم الحسنة البسنه و سيرهم المستحسنة الامام المدقق العالم
حسام الدين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكثي رحمه الله بين قطرة من قطرات علوم هولا
المصطفين الاخيار المقتدين الابرار في كتابه الموسوم المنتخب بجمع النخب و
شرحه كثير من الفقهاء المتقنين و العلماء المتفقين و رزقنا الله مرافقته

2

يوم الدين ثم اني لما رزقني الله من انواع علوم الدين و سني ما بين عشرين
و ثلثين اردت ان اشرحه ايضا شرحا موسوما بالتبيين مظهرا نعم الله
علي و منحه في ليكون لي حريا في سبيل سعيهم و بلينة بين بنيانهم ربنا آتنا من لدنك
رحمة و هيئ لنا من امرنا رشدا اما بعد حمد الله تعالى اعلم ان اما وضعت
لمزيد تقدير لا يفهم هو لولا هي الا ترى الى قولك زيد منطلق حيث يفهم منه
خبر الانطلاق لا محالة فعن هذا قال سيبويه في تقديره مهما يكن من شي فزيد منطلق
ثم هي على نوعين في الاستعمال الاول من ان يكون مركبة من ان و ما كما في قولك اما
انت منطلقا انطلقت اي لان كنت منطلقا انطلقت فحذف اللام كما في ان جاء
الاعمى ثم حذف كان للاختصار و زيد ما عوضا عن كان و ادغم النون في الميم
و استقل الضمير المتصل منفصلا والثاني ان يكون متضمنة معنى الشرط و هي على
نوعين اما للاستيناف كقول الفصحا في اوايل الرسايل و خطب الكتب اما
بعد كذا و اما للتفصيل كقولك بعد ذكر زيد و عمر و خالد و بكر اما زيد فاكسو
و اما عمر فاطعمه و اما خالد فاحبه و اما بكر فابغضه و لتضمنها معنى الابتدا
لم يات عقيبها الا الاسم لاختصاصه به و لتضمنها معنى الشرط لزم الفا
في جوابها و اما موضوعة موضع جملة شرطية محذوفة للاعاف فلهذا عملت في الظرف
الرماني خاصة لنيابتها عنها و هو بعدها و تاخير الفا من زيدا الى منطلق
لما انها للتوسط بين مفردين او جملتين لانها متبعة بينهما شيا ثم اعلم
ان الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التفضيل فالقيد الاول احتراز عن الوصف
بالقبيح و الثاني احتراز عن الاستهزا ثم اعلم ان الحمد و المدح يشتركان
في المعنى الاصلي و هو الثنا لاشتراكهما في الحروف الاصول غير ان كلا منهما يدل
على تعيين تختص هو به على حسب الاختلاف في اللفظ و هو ان الحمد يستعمل
في الاحسان السابق على الثنا و المدح يستعمل في السابق و غيره و هذا كالماضي
و المضارع يدلان سوا على مطلق المعنى بحسب الاشتراك في الحروف ثم كل واحد

يختص بزمان بحسب الاختلاف في اللفظ فعن ... در اذ كل حمد مدح
لا ينعكس كالانسان مع الحيوان واختيار الحمد دون المدح لما ان نعم الله تعالى سابقة
على ثنا العبد ثم الفرق بين الحمد والشكر وهو ان الحمد خاص لما انه باللسان عام لما
انه يقع على النعمة وغيرها اذ يقال حمدته على احسانه او على حسبه او ادبه وكذا الشكر
خاص لما انه يقع على النعمة لا غير عام لما انه يكون باللسان والعمل والقلب كما انشد
جار الله افادتكم النعماء مني ثلثة يدي ولساني والضمير المحجبا بيان عموم الشكر
الثلاثة ظاهر وهو ان يثني على احسانه بلسانه ويطيعه في الذب عن حريمه
ويعتقد انه محسنة ثم ابتدا بالحمد على الشكر في الذكر لما ان الثنا باللسان على
المولى المولي ادل لما في الاعتقاد والجوارح من الخفا والاحتمال ولهذا سماه الرسول
الوصول راس الشكر فقال الحمد راس الشكر ما شكر الله عبد لم يحمده الله اسم علم وهو
اختيار عبد الجليل وهو اختيارنا وقيل مشتق من اله اي فزع كذا قاله ابن عباس
كقوله الهت اليكم في بلايا تنوبني فالفيتكم فيها كريما ممجدا وقال ابو عمرو من
اله اي تحير وقال المبرد من اله اي سكن وعليه قوله الهنا بدارا لا تبين رسومها
كان بقاياها وشام على اليد وقال ابن شميل من اله اي عبد وقيل من وله اي طرب
فابدلت الواو همزة فالاله بمعنى المالوه كالكتاب بمعنى المكتوب ولذلك خففت الهمزة في
النداء نحو يا الله وقيل تخفيفها لانها عوض عن همزة محذوفة اصلية فان الاصل الالة
وقيل من لاه يليه اي ارتفع ولهذا سمو الشمس الاهة او احتجب فالاله هو ... عن الخلايق
طرا خالق الخلق لا يرى ويرانا وقال اخوك هن فما عرفت يوما خارجه يا ليتها
خرجت حتى اينا ها او بمعنى استتار كانه مقلوب لاه فيجمع الاه وبل هو المعبود
المنزه المرتفع عن الاوهام المحتجب عن الافهام والظاهر بالاعلام الذي تحيرت في
صفاته الاحلام وسكنت في عبادته الاجسام وطربت اليه قلوب الانام كذا
في عين المعاني والاله في الاصل اسم جنس يقع على كل معبود حقا او باطلا ولهذا جمعه
الله تعالى في قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ثم غلب على الحق كالنجم والصعق

واضافته الى الله ... لما انه اسم جامع لجميع صفات الكمال ثم هي اضافة 3
بمعنى اللام اي بعد الحمد لله واللام في الحمد عند اهل السنة والجماعة لاستغراق الجنس وقيل
عند المعتزلة لتعريف العهد وقد ذهب صاحب الكشاف الى ان اللام لتعريف الحقيقة
من غير دلالة على الشمول وهذا بنا على مسئلة خلق الافعال وهي تعرف في الكلام قوله
على نواله اي على عطائه وهو بيان السبب كما في قوله انت طالق على الف درهم والصلوة
بالجر معطوف على حمد ومحمد عطف بيان والفرق بين الرسول والنبي ان الرسول
من بعث ومعه كتاب منزل عليه والنبي من لا كتاب له وانما امر ان يدعوا الى
شريعة من قبله والال منقلب عن الاهل ... وهو من يكون مختصا بالعبد
بقرابة او غيرها الا ان الفرق بينهما من وجهين الاول ان الال مخصوص بالعقلاء
الاعلام والاهل ليس بمخصوص بل يقال اهل زمان كذا واهل الدار ولا يستعمل
في مثله الال والثاني ان الال يختص بالاشراف فلا يقال ال الحايك وال الحجام
قال الله تعالى وال ابراهيم وال عمران اما قوله تعالى ال فرعون فلتصور
بصورة الاشراف والاهل لا يختص وال الانبيا هم المتبعون لشرايعهم المتناول
لانا وهم المستنون بسنتهم لا من يكون قريبا لهم من حيث النسب الا ترى الى
ما ينطق به القران حيث قال نوح عليه السلام يا بني اركب معنا فخاطبه الله تعالى بقوله
انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح ثم الصلوة على الرسول لا تدل على التسوية بين
الرسول واله لما انها على الال بطريق التبعية لا بطريق الاصالة فكم من شيء
يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا كتعيين جز الوقت للسببية يثبت في ضمن
الشروع ولا يثبت بطريق القصد حتى لو قال عينت هذا الجز ثم ادى في جزء
اخر لا يكون اثما وكتعيين عزل الوكيل بدون علمه في ضمن مباشرة الموكل
بنفسه وكتعيين احد اعداد الكفارة في اليمين وهي الاعتاق والالباس والاطعام
في ضمن الشروع ثم ينبغي لك ان تعرف ان الصلوات على غير الرسول جايزة الا ترى
الى قوله تعالى هو الذي يصلي عليكم وملايكته الا انا لم نجوز بطريق الاصالة لئلا
يتوهم الرفض

وقد نهى النبي عليه السلام ان تقفوا مواقف التهم وما كان بطريق الضمن فمعفو عنه
ذلك قوله فان اصول الشرع ثلاثة اى الغرض واحسن ما قيل في وجه الحصر ان
الادلة الشرعية لا يخلو اما ان يكون قول الشارع او قول غيره فالاول اما قول الله
او قول الرسول وقول الله هو الكتاب وقول الرسول هو السنة والثاني لا يخلو اما
ان يكون قطعيا او ظنيا فالاول هو الاجماع والثاني هو القياس ثم اعلم ان الاصول
جمع اصل وهو ما يبنى عليه غيره والفرع ما يبنى على غيره وسميت هذه الاربعة اصولا
لما ان الاحكام مبناها عليها وانما قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه لان المراد
من الشرع الاحكام المشروعة بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول والمراد من الفقه الوقوف
على الاحكام المشروعة ولا شك ان هذه الاصول مبنية للاحكام المشروعة لا للوقوف
عليها فلذا اختار الشرع دون الفقه وقد يطلق الشرع على الشارع وهو الاكثر وهو
من شرع اذا بين واظهر قال تعالى شرع لكم من الدين واصول الفقه ما يتعرف به كيفية
الوقوف على الاحكام المشروعة وقد روي عن ابي حنيفة انه قال الفقه معرفة النفس
ما لها وما عليها ولا يقال انه منقوض بعلم الطب لان فيه ايضا معرفة النفس ما لها
من النفع وما عليها من الضرر لان ابا حنيفة اقتبس هذا من قول الله تعالى لها ما
كسبت وعليها ما اكتسبت اى الفقه معرفة النفس ما لها من الثواب وما عليها من
العقاب قوله الكتاب وتقديم الكتاب لتوقف حجية غيره عليه لثبوتها به قال
الله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وقال كنتم خير امة وقال
فاعتبروا يا اولي الابصار وتقديم السنة على الاجماع لوجوه الاول كونها تالية الكتاب
لان ذكر اسم الرسول قرين ذكر اسم الله تعالى الا ترى الى ما نطق به القران ورفعنا
لك ذكرك قال صاحب الكشاف ورفع ذكره ان قرن بذكر الله تعالى في كلمة الشهادة والاذان
والاقامة والتشهد والخطب وغير موضع من القران يعني قوله والله ورسوله احق ان
يرضوه ومن يطع الله ورسوله وفي تسميته رسول الله ونبي الله والثاني ان نصها
تعلق بالوحي والثالث ان السنة تصلح ان يكون موجبة للاجماع وداعية

4 قال عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة قوله والاصل الرابع القياس وللقايل ان يقول
لا يخلو القياس من احد الامرين اما ان يكون اصلا او لا والحصر ظاهر فان لم يكن اصلا
فلا فايدة لذكر الاصل لكونه لغوا وان كان اصلا فلا فايدة لذكره ايضا لان كونه اصلا يعلم
بعطف القياس على ما قبله والجواب قلنا انما افرده بذكر الاصل تنبيها على انه اصل
من وجه دون وجه بيانه ان الحكم في المقيس يضاف الى القياس فيكون من هذا الوجه
اصلا لكن لا يثبت الحكم به ما لم يكن المقيس عليه فيكون من هذا الوجه فرعا وايضا
ان القياس لا اثر له في اثبات الحكم بل اثره في ابانة ان الحكم الثابت بالنص عام
لا خاص فبالنظر الى الاول يكون فرعا وبالنظر الى الثاني يكون اصلا فان قلت يلزم
على هذا ان لا يذكر الاصل المطلق سوى الكتاب بدليل ما ذكرت في تقديم الكتاب
من فرعية السنة والاجماع عليه قلت انهما وان كانا فرعين في ثبوت حجيتهما اصلان
في نصب الحكم بهما بخلاف القياس فانه بعد ما ثبت حجيته بالكتاب لا يصلح لنصب
الحكم ابتدا بدون المقيس عليه ويحتمل افراده بالذكر للفصل بين ما ثبت قطعا
وهو الثلاثة الاول وبين ما ثبت ظنا وهو القياس لا يقال العام الذي خص
منه البعض والمأول وخبر الواحد والاجماع المنقول بالاحاد ليس بحجة قطعا
والقياس بالعلة المنصوصة قطعي كقوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه
لكم عدو مبين انما يامركم بالسوء والفحشاء الآية لان القطع في الثلاثة الاول اصل والظن
عارض وفي القياس الظن اصل والقطع عارض والقواعد لا تبتنى على العوارض
فلا يقدح العارض فيما قلنا قوله المستنبط من هذه الاصول احتراز عن
القياس العقلي كقولهم العالم متغير وكل متغير حادث فيلزم ان العالم حادث
لان المراد ههنا هو الشرعي لا العقلي والاستنباط لغة هو الاستخراج من نبط
الماء من العين اذا خرج وعند الفقهاء استخراج الوصف المؤثر المنصوص نظير
القياس المستنبط من الكتاب ما قلنا في حرمة اللواطة قياسا على حرمة
القربان حالة الحيض بيانه ان اللواطة حرام كالقربان في الحيض بجامع الاذى

الرازي

وهو في الاصل منصوص قال الله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض
ولا تقربوهن حتى يطهرن والاذى النجاسة قال ابن عرفة المحيض والحيض
اجتماع الدم الى ذلك المكان ونظيره المستنبط من السنة ما قلنا في سور سواكن
البيوت بيانه ان سور الهرة ليس بنجس فلا يكون سور سواكن البيوت
نجسا بالقياس عليه والجامع علة الطوف وانما قلنا ان العلة في الاصل الطوف
لقوله صلعم الهرة ليست بنجسة فانما هي من الطوافين والطوافات عليكم وكذا اجرينا
حرمة الربوا في الجص والنورة قياسا على الحنطة والجامع القدر والجنس لان الحكم
معلول بعلة القدر والجنس في حديث الاشياء الستة وبيانه يأتي في القياس
ان شاء الله تعالى ونظيره المستنبط من الاجماع قولنا الوطى الحلال يوجب حرمة
المصاهرة بالاجماع فيوجبها الزنا قياسا عليه والجامع علة الجزئية الثابتة
بالوطى وكذا اذا ملك الرجل اباه او ابنه يعتق عليه بالاجماع فتعتق ايضا
اذا ملك اخاه بالقياس والجامع علة القرابة المؤثرة في المحرمية قوله
اما الكتاب فالقران الى اخره اعلم ان القران والقراءة بمعنى من قرا الكتاب
قال تعالى فاتبع قرانه اي قراءته ويطلق القران والقراءة بمعنى على المقرو كما
في ساير المصادر كقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا قوله اما الكتاب
فالقران اي المراد من الكتاب المذكور القران في حق ما بعده وكانه ذكر
جوابا عن سوال سايل اي كتاب تريد فقال فالقران اي فهو القران ثم
ذكر جوابا عن سوال سايل ما حده فقال المنزل على الرسول وهو جنس
يتناول المنسوخ تلاوته وغيره والوحي المتلو وغيره فلما قال المكتوب
في المصاحف خرج المنسوخ تلاوته وغير المتلو فلما قال المنقول عنه
نقلا متواترا خرجت القراءات الثابتة بطريق الاحاد لان المكتوب
كان يتناولها ايضا وهي كقراءة ابي رضي الله عنه فعدة من ايام اخر متتابعات
وقوله بلا شبهة تاكيد وقيل احترازا عن المشهور لانه عند الجصاص رحمه الله احد

قسمي المتواتر لكن فيه نوع شبهة كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام
متتابعات وفرق ما بين قراءتي ابي وابن مسعود تلقي العلماء بالقبول والعمل 5
في الثاني دون الاول فسمينا الثاني مشهورا دون الاول ويجوز ان يكون
قوله متواترا احترازا عن التسمية في اوايل السور شرح الكلام في التسمية اعلم
ان الكلام في التسمية يقع في مقامين المقام الاول في انها هل هي اية من راس
كل سورة ام لا ففيه اختلاف بين القراء والفقهاء اما اختلاف القراء فمذهب قراء
المدينة والبصرة والشام انها ليست باية من الفاتحة ولا من غيرها من السور
فمن قراء المدينة نافع ومن البصرة ابو عمرو ابن العلاء ومن الشام عبد الله ابن
عامر ومذهب قراء مكة والكوفة انها اية من الفاتحة ومن راس كل سورة فمن
قراء مكة عبد الله ابن كثير ومن الكوفة عاصم فهذه الامصار الخمسة نزل بها الصحابة
رسول الله صلعم فحفظ عنهم القراءات وانتقل منهم الشريعة والسنة الى ساير
البلاد واما اختلاف الفقهاء فمذهب ابي حنيفة واصحابه رضي الله عنهم انها اية
منزلة من القران لا من السورة ولا من اخرها وهو قول مالك والاوزاعي اول ج
رحمهما الله وقد روي عن محمد ابن الحسن رحمه الله ان التسمية اية منزلة من القران
انزلت للفصل بين السور وللبداءة تبركا بها ومذهب الشافعي انها اية
من راس كل سورة لانها لو لم تكن من راس كل سورة لم تكتب في القران وقد
روي عن ابن المبارك رحمه الله من ترك بسم الله من القران فقد ترك مائة وثلث
عشرة اية قلنا القران ثابت قطعا ويقينا لا شك فيه ولا شبهة ولو كانت
من راس كل سورة لم تختلف الكتاب فيها وادنى درجة الاختلاف ايراث
الشبهة وبالشبهة لا يثبت كونها من راس كل سورة وكان الحسن البصري
رحمه الله لا يجعلها من الفاتحة ويقول لم يقراها رسول الله صلعم ولا ابو بكر
ولا عمر ولا عثمان رضي الله عنهم وكان بعد اياك نعبد اية واياك نستعين اية
اخرى وكان الاوزاعي يقول ما انزل الله في القران بسم الله الرحمن الرحيم

الا في النمل وقد روى مالك حديثا ينسب فيه قراة التسمية عند راس كل سورة
في الصلوة الى الحديث في الاسلام والجواب عن قول النافي فيقول لا نسلم
ان كتابتهما في اول كل سورة يدل على كونها من تلك السورة الا ترى انه في اول كل
سورة يكتب سورة فلان مكية او سورة فلان مدنية وهي كذا وكذا اية ام عدد
الايات وكونها مدنية او مكية ليست من القران بالاتفاق وقول ابن المبارك
لا يخلوا اما ان يكون مقصورا عليه او مسندا الى النبي صلعم فان كان مقصورا عليه
فقوله ليس بحجة علينا معارضة بما روى عمن هو اكبر منه كابي بكر وعمر وعثمان بخلافه
وان كان مسندا فاذكر لان عدم شهرة الحديث فيما فيه بلوى دليل الافتراء
او دليل النسخ على انا نقول ان ابن المبارك قال من تركها من القران فنحن
لا نتركها من القران بل نعدها نصف اية من النمل والمقام الثاني في
قرائتها في الصلوة والكلام فيها يقع على ثلاثة اوجه الاول في انها هل تقرا في الصلوة
ام لا فعند مالك لا يقرا تقرا اصلا وعند علمائنا وان في تقرا والثاني انها
هل تكرر ام لا فعند ابي حنيفة لا تكرر وعند ابي يوسف تكرر وبه اخذ ان في وعند
محمد لا تكرر فيما يجهر وتكرر فيما يخافت والثالث في الجهر فعندنا لا تجهر
وعند ان في تجهر اما القراة والتكرار فبيناهما على ما قلنا في المقام الاول
انها هل هي اية من كل سورة ام لا لان ابا يزيد ومجدا داعيا مكان الاختلاف
بين القراة واما الجهر فقلنا قد روي عن انس رضي الله عنه انه قال صليت خلف
رسول الله وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فلم اسمع احدا منهم يجهر ببسم الله
الرحمن الرحيم وقد ادركا ابو حنيفة انسا وغيره من الصحابة رضوان الله عليهم
والحال في امور الدين اشهر واظهر للصحابة والتابعين من غيرهم
من المتاخرين وما روي انه عليه السلام جهر في الصلوة فقد طعن فيه
ايمة الحديث لان ندبه الحديث وعدم شهرته فيما فيه ابتلاء دليل
الافتراء او دليل النسخ فلا يسمع وقال ابراهيم النخعي الجهر بالتسمية بدعة

وهو ممن ادرك اكابر الصحابة كعمر وغيره واللام في الرسول للعهد اي على رسولنا
فان قلت يلزم من هذا التعريف تعريف الشيء بما يتعرف هو به وهو لا يجوز
بيانه انه عرف القران فالمنزل على الرسول المكتوب في المصاحف والمصحف ما كتب فيه
القران المنزل على الرسول قلت لا نسلم الملازمة وهذا يلزم ان لو كان تعريف كل
موقوفا على الاخر فلا نسلم ذلك لان المصحف غني التعريف يعرف انه بالاستقراء
ولئن سلمنا ان المصحف يحتاج الى التعريف فنقول المصحف ما هو المشتمل على
السور المنزلة على الرسول والسورة الكلمات الجامعة لايات او نقول السورة
ما يقع به الاعجاز عند التحدي لقوله تعالى قل فاتوا بسورة من مثله فالتقريب
ظاهر فان قلت هذا الحد ليس بصحيح لان المكتوب في المصاحف حادث عند اهل
السنة خلافا للحنابلة والقران كلام الله وكلام الله ليس بحادث قلت سلمنا
ان المكتوب حادث لكن لا نسلم ان يلزم حدوث كلام الله تعالى من حدوث
المكتوب لان الكلام على نوعين حقيقي وهو المعنى القايم بذاته وغير حقيقي وهو
هذه الالفاظ المكتوبة المتلوة الدالة على ما قام بالذات فالاول قديم قايم بذاته
تعالى ليس بمخلوق وليس من جنس الحروف والاصوات وليس بعربي ولا بعبري
الى غير ذلك من السنة والثاني حادث غير قايم بذاته تعالى وكلامنا في الثاني
لا في الاول والباقي تعلم في علم الكلام ان شاء الله تعالى قوله وهو النظم والمعنى
جميعا الى اخره المراد من النظم العبارة ومن المعنى ما وضعت له العبارة اعلم
ان القران المنزل على الرسول هو النظم والمعنى في قول علمائنا جميعا الا ان
ابا حنيفة رضي الله عنه لم يجعل النظم ركنا لازما في جواز الصلوة في قوله الاول حتى
جازت الصلوة بالفارسي عنده يجوز عن العربي او لم يعجز وهذا لان الله تعالى
قال وانه لفي زبر الاولين فلم يكن القران في زبر الاولين بالعربي بل كان
فيها معناه وذلك المعنى كما يتادى بالعربي يتادى بالفارسي ولان القراة
بالفارسي لو لم يكن قراة لم تجز عن القراة عند العجز عن العربي كانشاد الشعر

فلذا اجزاؤها عن القراءة عند العجز على انها قراءة ونحن مامورون بالقراءة
وقد حصلت لكن يكره لمخالفة السنة المتواترة والاعتماد على ما ذكره
ابو بكر الجصاص الرازي من رجوع ابي حنيفة الى قولهما وهو عدم جواز القراءة
بالفارسي عند عدم العجز عن العربي وهو الاستحسان وهذا لان الله تعالى
قال انا انزلناه قرانا عربيا والعربي اسم لشيء مخصوص بلسان العرب وهو
لا يحصل بالفارسي ولا يلزم على قوله خاصة لزوم السجدة اذا تلاها بالفارسي
لان السجدة تبع للصلوة الا ترى انه يشترط لها استقبال القبلة والطهارة
كالصلوة فيكون ما هو تبعا للصلوة داخلا في حكمها اما حرمة القران بالفارسي
للجنب والحائض باعتبار انها كلام الله تعالى كما يحرم قراءة التورية والانجيل
على انا نقول قد ذكر جمال الدين المحبوبي في شرح الجامع الصغير اذا قرا الحائض والجنب
بالفارسي لم يحرم وقال الشيخ الجليل ابو بكر محمد ابن الفضل الخلاف فيما اذا جرى
على لسانه من غير قصد فاما من تعمد ذلك يكون زنديقا او مجنونا فالزنديق
يقتل والمجنون يداوى وقيل انما يجوز عنده على القول الاول اذا لم يخل نظم
القران زيادة اختلال بان قرا المسجد المركت او معيشة ضنكا تنكا
او جزاء بما كسبا سزا وفي الجامع الصغير العتابي اذا قرا على طريق التفسير
يفسد صلوته بالاجماع قوله واقسام النظم والمعنى الى اخره لما ثبت
ان القران اسم للنظم والمعنى شرع في تقسيمهما وانما قيد بقوله فيما يرجع الى
معرفة احكام الشرع احترازا عما لا يرجع اليها كالقصص والامثال والمواعظ
وغير ذلك فان القران بحر عميق لا يكاد احد يبلغ ساحله كما قال تعالى
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وجه الانحصار ان التصرف في الكلام
لا يخلو اما ان يكون من المتكلم او من السامع فان كان من المتكلم فلا يخلو اما ان
يكون في اللفظ او في المعنى والاول لا يخلو اما ان يكون بحسب الوضع او بحسب
الاستعمال فان كان بحسب الوضع فهو القسم الاول وان كان بحسب الاستعمال

فهو القسم الثالث وان كان بحسب المعنى فهو القسم الثاني وان كان من السامع فوظيفته
الاستدلال فبحسبه هو القسم الرابع ثم كل قسم من هذه الاربعة اقسام والاربعة اذا
7 ضربت في الاربعة يكون ستة عشر واربعة اخرى يقابل القسم الثاني وهي الخفي والمشكل
والمجمل والمتشابه فيكون المجموع عشرين ثم كل واحد من العشرين ينقسم الى اربعة
اقسام معرفة معناه لغة اي ما يراد به في اللغة ومعرفة معناه شريعة
اي ما يراد به في الشريعة ومعرفة حكمه من الحل والحرمة ومعرفة الترتيب عند
التعارض وهذه الاربعة اذا ضربت في العشرين تكون ثمانين هي مجموع الاقسام
فافهم قوله الاول اي القسم الاول في بيان وجوه النظم صيغة ولغة اي
من حيث الصيغة واللغة قيل هما واحد بمعنى الترادف والاصح ان بينهما فرقا وهو
ان اللغة وضع اللفظ على معنى كيف كان والصيغة اشتمالها على شكل تختص بمعنى تكيف
كالكاف والتاء والباء تدل على تصوير اللفظ بحروف هجائية في مطلق الاستعمال واذا
ثبت منه الماضي تدل على هذا المعنى في زمان ماض بشكل خاص واذا ثبت منه المضارع
تدل على ذلك المعنى بشكله الخاص في الزمان الحاضر او المستقبل كالغضه اذا صنعت
كاسا او سوارا او ملعقة فافهم قوله وهي اربعة وجه الانحصار ان اللفظ لا يخلو
اما ان يدل على فرد او على اكثر فالاول الخاص والثاني اما ان يكون متفقة الحدود
او لا فالاول العام والثاني لا يخلو اما ان يترجح بعض وجوهه بنوع دليل او لا فالاول
المأول والثاني المشترك قوله وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد اعلم
ان قوله كل لفظ جنس يدخل تحته الانواع الاربعة والمصحفات والمهملات وما
بعده فصل فقيد الوضع احترازا عن التصحيف كالجهم في الجمع وعن المهمل ايضا
لان الوضع تخصيص اللفظ بازاء معنى والمهمل لفظ لا معنى له كما اذا قلت جسق
وقيد المعنى المختلفة وقيد المعلوم احترازا عن المأول فانه وان كان موضوعا
لكنه غير معلوم لنا قطعا وقيد الانفراد احترازا عن العام لانه موضوع بازاء
معنى واحد على الشمول والاحاطة لا على الانفراد كالمسلمين مثلا وهو من خصه

بكذا اذا افرده به على وجه لا شركة لغيره فيه ويقال فلان خاص بفلان اي
منفرد به وهذا الحد تام جامع مانع لا فائدة لذكر ما بعده لان الاسم داخل تحت
اللفظ والمسمى داخل تحت المعنى لان المعنى ما هو المراد من اللفظ والمسمى هو المراد
من لفظ الاسم اللهم الا ان يقال ان المصنف اراد ان يعرف الخاص بعبارتين
راجعتين الى معنى واحد والا ان يقال ليس مراد المصنف التعريف بل مراده التقسيم
بيانه ان الممكنات على نوعين اعيان واعراض فقوله كل لفظ وضع لمعنى اشارة الى الخاص
من الاعراض وقوله كل اسم وضع لمسمى اشارة الى الخاص من الاعيان والمسمى كزيد
وعمرو مثلا فعلى هذا يحتاج الخاص الى التعريف ويجوز ان يقال هو ما يوجب الانفراد
ويقطع الشركة وما قال بعض الشارحين انما قال ذلك لمعنيين احدهما ان خصوص العين
يدخل تحت خصوص الجنس والنوع لزيد يدخل تحت رجل وانسان دون العكس فافرد
خصوص العين بقوله كل اسم وضع لمسمى والثاني ان اسماء الاعلام لم تدخل تحت الحد
الاول لما انها لم توضع لمعنى ما فذلك مما لا يكاد يصح ولا يصلح للاعتماد لان
الحد للبيان الحقيقة وحقيقة الشيء لا تتعلق لها بالكثرة ولا بالوحدة الا ترى
ان الانسان حده حيوان ناطق فلو كان كونه حيوانا ناطقا باعتبار الكثرة
لم يكن القليل انسانا ولو كان باعتبار القلة لم يكن الكثير انسانا بل حقيقة الشيء
معنى واحد سواء وجد في افراد او في فرد ولان الحد لا يكون حدا الا ببيان تمام
اجزاء الماهية والعجب من هذا القايل انه سمى الحد الاول حدا ثم ظن انه ليس
بتمام ولا نسلم ان الاعلام ليس لها معنى فلو لم يكن لها معنى لكانت من قبيل
نعيق الغراب وشهيق الحمار وعواء الكلاب فان قلت كيف يصح الاحتراز
بالقيد الثاني عن المشترك والواضع ما وضع لفظ المشترك الا لمعنى واحد قلت
لا نسلم انه ما وضعه الا لمعنى ولئن سلمنا فلا نسلم ان يطلق اسم المشترك
حينئذ على ذلك اللفظ اذ المشترك لا يقال الا لمتعدد المعنى وكلامنا في المشترك
فلا يرد هذا السوال فان قلت يرد على القيد الثالث قوله تعالى فتحرير رقبة

مطلب حد الحد لبيان الحقيقة

لان الرقبة عندكم خاص مع انها مبهم قلت لا نسلم ان فيها ابهاما ولئن سلمنا
ان فيها ابهاما لكن لا نسلم ان لا يكون خاصا بمجرد الابهام وهذا انما يلزم ان لو كان
الابهام في الذات ونحن لا نسلم ذلك لان الرقبة عبارة عن البنية السليمة والابهام
في الصفات لا يقدح لانه بحسب العارض لان الذات في الخارج لا يخلو عن وصف
كالكفر والايمان والصغر والكبر الى غير ذلك ومثله لا يكون قادحا كما في رجل
بخلاف المأول فان ابهامه في الذات لان ذاته غير معلوم لنا قطعا قوله
والعام بالواو عطفا على الخاص وهو كل لفظ ينتظم جمعا اي يشمل افرادا الا
جمعا مصطلحا فان من وما عام مع انهما ليسا بجمعين مصطلحين وانما
قال ينتظم احترازا عن المشترك فان لفظ العين مثلا تدل على الافراد لا
بسبيل الانتظام بل بطريق البدل وقوله من المسميات احترازا عن
اسماء الاعداد فان الثلاثة مثلا وان كانت ينتظم افرادا ليس لها الا
مسمى واحد حتى اذا انتقص منها واحد او زيد عليها يتبدل الاسم ويتغير المسمى
بخلاف العام فان لفظ الرجال مثلا يتناول الثلاثة والاربعة والعشرة
والمائة والالوف وغيرها لمعنى الاجتماع ولا يتبدل الاسم اذا انتقص من
الالوف والمائة شيء بل يصح ان يقال للثمانية والتسعة وخمسة عشر وثلثين
فعلم بهذا ان العام مسمياته كثيرة بخلاف اسماء الاعداد وقوله لفظا
او معنى تفسير الانتظام لا من تتمة الحد اي الانتظام تارة يكون لفظا
كلفظ الجماعة نحو الرجال والنساء وتارة يكون معنى كلفظ الفرد الذي اريد به
الجمع نحو جن وانس ومن وما وانما قلنا ذلك لان الحد المقسم باطل لان
التقسيم وضع لمعرفة الكليات بواسطة الجزئيات والتحديد على العكس ولا
يجوز جعلهما واحدا لان المقصود في الاول الثاني وفي الثاني الاول فافهم وفي
حد العام اقوال تعرف في ميزان الاصول والاحسن ان يقال العام هو
اللفظ المشتمل على مسميات متفقة الحدود وان شئت قلت المشتمل على

على الافراد معنى او اشيا متفقة الحدود قوله وحكمه انه يوجب الحكم
قطعا بحيث يقطع الشبهة ويقينا بحيث يستقر اعتقاد القلب عليه
والحكم الاثر الثابت بالشئ كذا روى الاستاذ المحقق برهان الدين الخر مطلب معنى الحكم
بنفتى عن استاذه المتقن الذى كان معجزة النبى فى اخر الزمان العلامة
الذى كان علامة على حقيقة مذهب النعمان وكان يجلس درسه كل يوم
اربعمايه من المصنفين وكان يحفظ اربعة الاف قرطاس من اصول علمائنا
الماضين كاصول شمس الايمة وفخر الاسلام والتقويم وميزان الاصول
وغير ذلك مما يمل السامع من ذكره اعنى الامام حميد الدين الضرير رحمه الله اعلم
انه ذكر حكم العام ولم يذكر حكم الخاص لمعنيين احدهما ان فى حكمه خلافا فصار
بيانه اهم والثانى ان المصنف اراد الايجاز واشار الى حكمه ايضا بقوله كالخاص
ثم اعلم ان العام الذى لم يلحقه خصوص اختلافا فعندنا يوجب الحكم
قطعا ويقينا اذا كان النص قطعيا كالكتاب والخبر المتواتر واذا
كان غير قطعى كخبر الواحد فيوجب العمل دون العلم قطعا وعند الشافعى
يوجب العمل بنوع شبهة لاحتمال ارادة اخص الخصوص وعند ابن الروندى
وعامة المرجية وعامة الاشعرية حكمه التوقف الى ان يظهر المراد لنا
من الدليل الكتاب واجماع الصحابة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى اتبعوا
ما انزل اليكم ولم يفصل بين الخاص والعام لان كلا منهما منزل والامر باتباع
المنزل امر باتباعهما ولا اتباع الا بكونها حجة واما الاجماع فهو ما روى
ان عليا رضى الله عنه قال لا يجوز الجمع بين الاختين وطيا بسبب ملك اليمين
لانه احلتهما اية وحرمتهما اية والاصل فى الابضاع الحرمة فيبقى على
ما كان اما اية الاحلال فقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون
الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم واما اية التحريم فقوله تعالى وان
تجمعوا بين الاختين فوقعت المعارضة فرجحت الحرمة لما قلنا

وروى عن عثمان رضى الله عنه انه قال تعارضت الايتان والاصل هو الحل بعد 9
وجود سبب الحل والسبب وهو ملك اليمين موجود فيترجح جانب الحل فهما
مع اختلافهما فى وجه الترجيح اتفقا على كون العموم حجة وكان ذلك بمحضر
من الصحابة رضى الله عنهم ولم ينكر عليهما احد منهم فيكون اجماعا واما المعقول
فهو ان العام للعموم حقيقة كالخاص للخصوص ويجب العمل بالحقيقة حتى يدل
دليل المجاز لان الاصل هى الحقيقة ولئن منع وقال لا نسلم ان العام للعموم حقيقة
فاقول لو لم يكن العام للعموم حقيقة لا يخلو اما ان يفهم العموم من العام او لا
فان لم يفهم فلا يكون العام ح عاما وكلامنا فى العام وان فهم فلا يخلو
اما ان يكون فهم مجازا او هزلا فالاول فاسد لانه يلزم ان يوجد المجاز
من غير ان يوجد الحقيقة والثانى فاسد ايضا لانه ح يلزم نسبة الهزل
الى الشارع وهو كفر محض مناف لصريح الايمان وما قاله الشافعى منقوض
بالخاص لانه يوجب الحكم قطعا ويقينا بالاتفاق مع ان فيه احتمالا ايضا
لان كل حقيقة تحتمل المجاز كما ان كل عام يحتمل الخصوص فان قلت ان الشافعى
يتمسك بما قال ابن عباس رضى الله عنه ما من عام الا وقد خص منه البعض قلت مطلب
لا يخلو قول ابن عباس من احد الامرين اما ان يكون البعض مخصوصا منه
او لا فان كان مخصوصا فلا حجة اذن بقوله للشافعى لان العام المخصوص
عنده ليس بحجة فيكون ملزما بقوله وان لم يكن مخصوصا فلا حجة ايضا
لانه ح يكون قول ابن عباس رضى الله عنه منتقضا بقول نفسه لانه قال
بتخصيص كل عام وقوله عام فلم يخص والعجب من الشافعى انه يرجح احد العلتين
على اخصهما ثم يقول العام ليس بحجة قطعا والخاص حجة قطعا ثم اعلم
ان تخصيص العام من الكتاب بالقياس وخبر الواحد عندنا وعدم تخصيصه بجوازه
بهما عندنا ثابت على هذه المسئلة ونحن لم نجوز لان تخصيص القطعى
بالظنى لا يجوز قوله الا اذا لحقه خصوص معلوم او مجهول وهو

استثناء من قوله يوجب الحكم اي العام عندنا يوجب الحكم قطعًا الا اذا
لحقه مخصص معلوم او مجهول ح يوجب الحكم مع ضرب شبهة كقول الشافعي
قبل لحاق المخصص يوجب الحكم على تجويز ان يظهر الخصوص فيه اي في النص العام
وهو المخصوص منه بتعليله اي تعليل النص المخصص بعلة يوجد في باقي افراد
العام يعني اذا كان المخصص معلومًا والمعلل هو المجتهد او بتفسيره اي
بتفسير المخصص والمفسر هو الشارع يعني اذا كان المخصص مجهولًا بان لا
يكون المراد منه معلومًا نظير المخصص المعلوم قوله تعالى قاتلوا الذين لا
يؤمنون الى قوله حتى يعطوا الجزية في حق الذمي وقوله تعالى وان احد من
المشركين استجارك فاجره في حق المستامن بعد قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر
الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ونظير المجهول قوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربا ثم اعلم ان العلماء اختلفوا في العام الذي لحقه الخصوص
على اربعة اقوال فعند الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله لا يبقى حجة مطلقًا ويجب
التوقف الى ان ياتي البيان وعند البعض يبقى موجبًا للقطع فيما وراء الخصوص
اذا كان المخصص معلومًا واذا كان مجهولًا فلا يبقى حجة اصلًا وعند البعض
يبقى كان موجبًا قطعًا فيما وراء المخصوص فيما اذا كان المخصوص معلومًا
واذا كان مجهولًا فدليل الخصوص يسقط اي لا يثبت به الخصوص ويبقى
العام موجبًا للحكم قطعًا والقول الرابع وهو الصحيح من المذهب ان العام
يبقى موجبًا للحكم معلومًا كان الخصوص او مجهولًا لكن مع ضرب شبهة
ولهذا جاز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وجه قول الكرخي ان جهالة
مستلزم الشك والاحتمال ولا يثبت الحجة بالشك والاحتمال فيجب التوقف
اما اذا كان دليل الخصوص معلومًا فكذلك لانه يجوز ان يكون الباقي
معلولًا بعلة موجبة اكثر مما يوجبه النص لان دليل الخصوص نص
قايم بنفسه فيجوز تعليله وبالتعليل لا يؤدي الى اي قدر يثبت الحكم

15 فيصير بمنزلة جهالة دليل الخصوص فلا يثبت الحجة ووجه القول الثاني في
المخصص المجهول ما قاله الكرخي او في المعلوم ان المخصوص كالاستثناء والاستثناء
لا يقبل التعليل فكذا المخصص فيبقى العام فيما بقي على ما كان ووجه
القول الثالث ان دليل الخصوص يشبه الناسخ من حيث الاستقلال
فيسقط بنفسه اذا كان مجهولًا لانه لا يعارض المعلوم واذا كان معلومًا
فيبقى على ما كان ولا معنى للتعليل لانه ح يصير معارضًا للنص ووجه
القول الرابع ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء حكمًا ويشبه الناسخ
صيغةً فوفرنا من الشبهتين حظه كما هو الحكم في المتردد بين الشيئين
كالفم صار غسله فرضًا في الغسل وسنة في الوضوء لشبهه الخارج والداخل اما
بيان شبهه الاستثناء فمن حيث ان بالاستثناء يعلم ان المراد هو البعض
من المستثنى منه لا الكل فكذا بدليل الخصوص يعلم ان المراد من العام هو
البعض لا الكل وكذا من حيث ان الاستثناء متصل بالمستثنى منه فكذا
دليل الخصوص لانه لو تاخر لكان ناسخًا واما بيان شبهه الناسخ فمن
حيث انه مفهوم بنفسه كالناسخ وكذا من حيث انه منفصل عن العام صيغةً
كالناسخ فلما ثبت هذا قلنا شبهه بالاستثناء يقتضي ان يسقط العموم
فيما اذا كان الخصوص مجهولًا كالمستثنى المجهول وكذا اذا كان معلومًا لجواز
ان يكون معلولًا والتعليل يقتضي الجهالة في الباقي لما مر وشبهه بالناسخ
يقتضي ان يكون ساقطًا في نفسه كالناسخ المجهول فلزم من شبه الاستثناء
ان لا يكون حجة اصلًا ولزم من شبه الناسخ ان يكون حجة كما كان قطعًا
وليس الالحاق باحدهما اولى من الاخر فوفرنا من الشبهين حظه
فقلنا انه يوجب الحكم لا قطعًا والجواب عما قالوا فاقول لا وجه لما قال الكرخي
لان الاجماع منعقد على ان العمومات التي لحقها الخصوص لم تسقط حجتها
كاية السرقة الا ترى ان سرقة ما دون النصاب والسرقة من غير الحرز

مخصوص بالاجماع وكذا قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة مخصوص منه
الصبي والمجنون الى غير ذلك والاستثنا انما لا يقبل التعليل لكون المستثنى
معدوما في المعنى بخلاف المخصص ولا نسلم ان التعليل بطريق المعارضة
في دليل الخصوص لان دليل الخصوص وروده لا بطريق المعارضة بل بطريق
البيان بخلاف الناسخ فان وروده بطريق المعارضة ولهذا لم يقبل الناسخ
التعليل كي لا يلزم من قبول التعليل معارضة الراي النص وهو لا يجوز ثم اعلم
ان في قول المصنف كاية الربوا احسن المجاز لانه قبل ورود البيان نظير
للخصوص المجهول وبعد ورود البيان نظير للخصوص المعلوم اما الاول فلان
المفهوم من الربوا لغة هو الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام الا ترى ان فتح
الاسواق في عامة بلاد المسلمين ليس الا لحصول الربح والفضل من غير نكير
احد من المسلمين على هذا واجماعهم حجة دالة على حل الفضل يؤيده قوله عليه
السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم واما الثاني فلانه قبل التعليل
الا ترى ان ابا حنيفة رضي الله عنه علل حديث الاشيا الستة بالقدر والجنس
وعلل البعض بالاقتيات والادخار وعلل الاخر بالطعم والثمنية ولهذا
قالوا صارت اية الربوا بعد ورود البيان بمنزلة المشكل بعد ان كانت مجملة
حتى صار للاجتهاد مساغ لامكان الوقوف على المراد وكونها بمنزلة المشكل
لما ان النبي صلعم لم يبين بيانا شافيا قوله المشترك اي المشترك فيه
وهو ما اشترك فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام قال بعض الشارحين
انما قال ما اشترك فيه معان او اسام احترازا عن المطلق فانه يتناول
واحدا غير عين شايعا في الجنس واما المشترك فلا شيوع فيه ولا جنسية
في الافراد وقوله فلا شيوع ينتقض بقوله بعده لكن احتمال التناول
في الافراد كلها قايم لانه لو لم يكن فيه شيوع لما احتمل التناول في الافراد
وايضا لا يخلو اما ان يكون المراد من الشيوع تعميم المعنى بطريق الشمول

او البدل فان كان الاول فلا شيوع اذن اصلا لا في المطلق ولا في المشترك لعدم 11
الشمول وان كان الثاني ثبت الشيوع فيهما جميعا فلا فايدة اذن لاثبات
الشيوع في المطلق كرجل ونفيه عن المشترك كالعين فافهم وقال بعضهم هذا ليس
من الحدود المقسمة لان الحد المقسم هو بيان اقسام كقولك العلم اما ضروري
واما استدلالي وليس فيما قلنا بيان الاقسام بل تمام الحد اما هذا او هذا وانما
قال هذا مغترا بقول بعضهم ان لفظ العين مثلا جايز ان يوضع بازاء لفظ
الشمس والينبوع والذهب فيكون الاسماء المختلفة مشتركة وصيغة العين
مشتركا فيها وجايز ان يكون بمعنى الشمس ومعنى الفوارة ومعنى الذهب فيكون
المعاني المختلفة مشتركة والعين مشتركا فيها وفيه نظر عندي لان الوضع عبارة
عن تعيين اللفظ بازاء المعنى اما تعيين اللفظ بازاء لفظ اخر فبعيد جدا ان لم يكن
فيه فايدة اختصار كما في صه ومه او معنى مبالغة كما في هيهات وشتان لان
الغرض من الوضع تعريف المعاني لا تعريف الالفاظ وقوله لا على سبيل الانتظام
احتراز عن العام فانه يتناول الافراد من جنس واحد على سبيل الشمول بخلاف
المشترك كذا قال بعض الشارحين وهذا ان كان مسلما لكن في ذكر الانتظام
هنا ليس زيادة فايدة لان العام خرج بقوله معاني فلا حاجة اذن لذكر الانتظام
وانما قلنا هذا لان العام يتناول الافراد بمعنى واحد لا بمعاني فان قولك رجال
يتناول الافراد بمعنى واحد وهو الرجولية وكذا المسلمون يتناول الافراد بمعنى
واحد وهو الاسلام قال الفقير المشترك لفظ فرد يفهم منه تعدد المعنى لا يقال
لفظ رجل ايضا فرد يفهم منه تعدد المعنى كزيد وعمرو لانا لا نسلم ان المعنى هناك
متعدد بل معناه اينما وجد واحد وهو ذكر من بني ادم جاوز حد البلوغ وتناول
لفظ رجل زيدا وعمرا لا باعتبار الزيدية والعمرية بل باعتبار حقيقة الرجل
وكذا في ساير اسما الاجناس قوله وحكمه التوقف فيه بشرط التامل الى
اعتقاد حقية المراد الى ان يظهر الرجحان في بعض وجوهه وانما قلنا

هذا لان التوقف في النصوص من غير قبول واعتقاد كفر قوله والماول
وهو ما ترجح من المشترك الى اخره وقيد المشترك وقع اتفاقا لانه اذا ترجح بعض
وجوه المشكل او الخفي بالراي يسمى ماولا ايضا وقوله بغالب الراي احترازا
عما اذا ترجح بعض وجوهه ببيان صاحب الشرع فانه يسمى مفسرا قيل الماول
ما يصير اليه عاقبة المراد في المشترك وامثاله بغالب الراي ماخوذ من آل يأول
اذا رجع واولته اي رجعته الى بعض المحتملات بنوع دليل وسمي الماول
ماولا لكونه عاقبة الاحتمال ومرجع المراد عند السامع قال تعالى هل ينظرون
الا تاويله اي عاقبته ثم اعلم ان رجحان بعض وجوه المشترك بوجوه الاول
بالتامل في صيغته والثاني بالنظر في سباقه والثالث بالنظر في سياقه والرابع
بالاستدلال من غيره وسباق الكلام بالبا الموحدة التحتانية عبارة عن
اول الكلام وسياقه بالياء بنقطتين تحتانيتين عبارة عن اخره اما
الاول فكقوله عز وجل ثلاثة قروء فتاملنا في القروء فوجدنا وجوه
اشتقاقه دالة على الجمع والانتقال فحملناها على الحيض لا على الطهر لان الاجتماع
انما يكون في الاول لا في الثاني لكون الاول عينا والثاني عرضا وكذا الانتقال
لا يتصور في الطهر وهو العرض لا يقال لا نسلم ان وجوه اشتقاقه تدل على ما قلتم
لانا نقول ان حروفه الاصول وهي القاف والراء والهمزة تدل على ما قلنا الا ترى
انهم يقولون ما قرأت سلا قط اي ما جمعت في رحمها ولا ايضا ما حملت والسلا الناقة ح
الجلدة التي تكون فيها الولد والا ترى ان المقراة وهي الحوض جامعة للماء والا ترى
ان القران جامع للكلم والاي والسور والا ترى ان القرى بالقصر والكسر
وهي الضيافة جامعة للناس لا يقال القروء مهموز والمقراة والقرى لا همز
فيها لانا نقول يجوز ان يكون الالف مليئا من الهمزة ويقال قرأ النجم اذا
انتقل والانتقال صفة تحتاج الى موصوف يقوم هي به وهو الجوهر لا العرض
على ما عرف في الكلام واما الثاني فهو انا نظرنا في الثلاثة فوجدناها

نقطة خاصة دالة على عدد معلوم غير محتملة للزيادة ولا للنقصان فحملناها
على الحيض لا الطهر لانا لو حملناه على الطهر ينتقض عدد الثلاثة وهو لا يجوز
بيانه ان الطهر الذي وقع فيه الطلاق تحتسب عند الشافعي والحيض
الذي وقع فيه الطلاق ليس بمحسوب بالاجماع فلو حملنا على الطهر يكون
المراد من الثلاثة قرئين وبعض الثالث وهو لا يجوز اعني على تقدير الايقاع
في بعض الطهر لا يقال ثلاثة اطهار موجودة سواء وقع في اول الطهر او في
بعض الطهر لان شرطه ان يكون كل طهر كاملا وهو ما بين الدمين فلو كان بعض
الطهر محسوبا يحصل ثلاثة اطهار في ثلاثة ايام او في ثلث ساعات وهي غير
مراده بالاجماع واما الثالث فكقوله تعالى احلنا دار المقامة من فضله
وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث فالاول في الحلول بدليل المقامة
والثاني من الحل بدليل الرفث واما الرابع فكقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان
وعدتها حيضتان حيث صرح في عدة الامة بلفظة الحيض والرق اثره
في التنصيف على ما سوف يجي بيانه في فصل الامور المعترضة لا في التبديل
غير ان الحيضة لا تتجزى فكملت فصارت حيضتين واليه اشار عمر رضي الله عنه
بقوله لو استطعت لجعلتها حيضة ونصفا وابو منصور الماتريدي
قدس الله روحه استدل في هذه المسئلة استدلالا حسنا فقال قوله تعالى
واللائي يئسن من المحيض يدل على ان المراد هو الحيض من ثلاثة قروء
لانه تعرض عند ذكر الخلف الياس عن الحيض دون الطهر فعلم ان المراد
في الاصل هو الحيض كما في الوضوء لما لم يذكر في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
وذكر خلفه وهو التيمم بقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا علم ان الة
الغسل في الاصل هو الماء وكذا ههنا لما ذكر الياس عن الحيض دون الطهر
علم ان المراد في الاصل من الاقراء الحيض لا يقال لا نسلم ان الماول من اقسام
النظم لكونه معقول فعل التاويل لانا نقول سلمنا انه معقول فعل التاويل

لكن لا نسلم انه ينافي كونه من اقسام النظم على ان مفهول المشترك لما كان يدل
على كل فرد من الافراد بطريق البدل على الاحتمال فلما اولناه وصرفناه الى بعض
محتملاته بدليل راجح صار اللفظ كانه ورد مأولًا ابتداءً لان العمل بالدليل الراجح
واجب كالعمل بالعام المخصوص منه قوله على احتمال الغلط يعني لا على القطع
لان الراي لا اهتداء له في نيل المراد قطعًا ويقينًا وفيه اشارة الى جواز الخطاء
على المجتهد وهو مذهب اهل السنة خلافًا للمعتزلة قوله والقسم الثاني
في وجوه البيان وجه الشيء طريقه ومنه سمي الوجه وجهًا لكونه طريقًا الى معرفة
صاحبه والبيان هو الكشف والاظهار وسيأتيك بيانه في باب البيان بعون
المنان قوله في وجه الحصر ان غرض المتكلم في كلامه لا يخلو اما ان يكون منحصرًا فيما تنا
وله اللفظ بظاهره واما ان يكون معنى زايدًا عليه فالاول هو الظاهر والثاني
لا يخلو اما ان يكون قابلًا للتخصيص والتاويل او لا يكون فان كان قابلًا فهو
النص وان لم يكن قابلًا فلا يخلو اما ان يكون قابلًا للنسخ او لا يكون فان كان
قابلًا فهو المفسر وان لم يكن قابلًا فهو المحكم قوله وهو ما ظهر المراد منه
بنفس الصيغة اي من غير سوق الكلام له وهذا احتراز عن النص وغيره
ترك ذكره لوضوحه او اعتمادًا على ما ذكر في النص وغيره فافهم وقوله بنفس
الصيغة احتراز عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد فيهما لا بنفس الصيغة
بل بالطلب او بالطلب والتامل وهو مشتق من الظهور والانكشاف قال
صاحب الميزان هو اللفظ الذي انكشف معناه اللغوي واتضح للسامع من اهل
اللسان بمجرد السماع من غير قرينة ومن غير تامل وذلك نحو قوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربوا فهو الظاهر للاحلال والتحريم فانه يفهم السامع
العربي من غير تامل ولا يقال ان ما قال المصنف تعريف الشيء بنفسه
وهو لا يجوز لان المصنف رحمه الله عرف المصطلح باللغوي وبينهما مغايرة
قوله والنص وهو في اللغة ارفع العدو وشدة السير يقال نصصت

الدابه

الدابة اذا استخرجت منها سيرًا فوق سيرها المعتاد بضرب تكلف
ومنه سمي مجلس العروس منصة بفتح الميم لازدياد ظهورها على ساير المجالس
بضرب تكلف بمعنى في المتكلم وهو كون النظم مسوقًا له وهو بيان الازدياد
انما ازداد بمعنى في المتكلم وكان ينبغي ان يقول مع كونه قابلًا للتاويل والتخصيص
والنسخ كي تخرج المفسر والمحكم لكن ترك ذكره اعتمادًا على ما ذكر في المفسر
والمحكم او لوضوحه عندهم قوله ظاهر في الاطلاق اي في رفع قيد الحرمة لان
الاطلاق والاحلال سواء في الشرع واما قال ظاهر في الاطلاق لان العالم
بالعربية يفهم من هذه الاية حل النكاح بمجرد السماع بدون تامل فيها اذ ادنى
درجات الامر ان يثبت الاباحة لكن سوق الاية ليس لبيان الاحلال لان
ذلك عرف باية اخرى قال تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم
او بفعل الرسول وفعل ساير الانبياء عليهم السلام لان الحاجة كانت ماسة الى
بيان العدد فنزلت وبينت يدل على هذا سبق الاية وهو قوله تعالى فان
خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فافهم وكذلك قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
ظاهر في الاحلال والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا لان الكفار
كانوا يدعون حل الربوا حتى كانوا يجعلونه اصلًا وكانوا يسمونه بالبيع
ويقولون انما البيع مثل الربوا فرد الله ذلك عليهم وقال واحل الله البيع وحرم
الربوا اي بينهما فصل وفرق فان قلت ما فايدة التكرار المفهوم من قوله تعالى
مثنى وثلاث ورباع ولا يجوز للحر الا الثنتان او الثلاث او الاربع والثاني
ما فايدة ذكر الواو وهو يقتضي ان يكون له ولاية الجمع بين هولاء المذكورات
ولم لم يذكر باو قلت اما الجواب عن الاول فنقول هذا الخطاب بالجمع اعني قوله
تعالى فانكحوا وتقدير الكلام فانكحوا ما طاب لكم من النساء ثنتين ثنتين
وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا والمفهوم من هذا التركيب ان يكون لكل
واحد ولاية الجمع بين ثنتين او ثلاث او اربع كما يقال اقتسموا هذه

الدراهم درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة والمفهوم منه ان ياخذ
كل واحد درهمين اوثلاثة اواربعة ولو افرد وقيل درهمين وثلاثة واربعة
لم يفهم هذا المعنى واما الجواب عن الثاني فبقول لوذكرنا لكان المفهوم ان
يقتصر كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد والمراد ان يكون له ان
ينكح ثنتين ان شاء وثلاثا ان شاء واربعا ان شاء بدون التجاوز عنها
كما في المثال المذكور وهذا المراد لا يفهم الا بالواو وهذه العبارة ابين واحسن
من عبارة الزمخشري قوله والمفسر الى اخره وهو في اللغة اسم للظاهر
المكشوف المراد من المفسر وهو كشف المغطى مقلوب السفر ومنه التفسره
لانها تكشف عما في الباطن من المستفسر وهي المكنسة لانها يكشف وجه الارض
يقال سفرت المراة اذا القت النقاب عن وجهها واسفر الصبح اذا اضاء
اضاءة تامة بحيث لا يبقى من ظلم الليل شي والتغليب كلاهما جايز كما في جذب
وجبذ وطسم وطمس قوله على وجه لا يبقى فيه احتمال التاويل والتخصيص فيه
اشارة الى ان النص يحتملهما لكن هذا الاحتمال ليس بقادح في كونه مفيدا للعلم
قطعا لان مجرد الاحتمال لا يقبل ما لم ينشا عن دليل قوله فسجد الملايكة كلهم
اجمعون لفظ الكل لقطع احتمال الخصوص في لفظ الملايكة بان يطلق الجمع
على البعض كما في قوله تعالى فنادته الملايكة وهو قايم اي جبريل عليه السلام
ولفظ اجمعون لقطع احتمال التفرق في كلهم اذا كان من الجايز ان يسجدوا
على وجه التفرق والحاصل بسجد جميعهم في حالة واحدة قوله الا انه يحتمل النسخ
يعني ان المفسر قابل النسخ والغلط تعالى الشارع عن ذلك علوا كبيرا
على ما يجي بيانه مفصلا في باب النسخ ان شاء الله تعالى وغرض المصنف
رحمه الله ليس الا مجرد التمثيل ثم هذه الايه تصلح نظيرا لهذه الاربعه
اعني للظاهر واخواته في حيث ان العارف باللسان يفهم سجودهم
بهذه الصفة في اول الوهلة نظير الاول ومن حيث ان الغرض

بيان انقياده لم واباء ابليس نظير الثاني ومن حيث انها لا تقبل الخصوص
والتاويل نظير الثالث ومن حيث انها لا تقبل النسخ لما قلنا نظير الرابع قوله
محكما هو في عرف اهل الاصول ما احكم المراد به قطعا اي اتقن من ان يرد عليه
التخصيص والتاويل والنسخ والتبديل وهو نوعان ما لا يحتمل التبدل والانتساخ
اصلا كالدلايل العقلية الداله على حدث العالم وقدم الصانع وتوحيده كالنصوص
الوارده في ذات الله تعالى وصفاته كاية الكرسي وسورة الاخلاص وقوله
ان الله بكل شي عليم والثاني الدلايل السمعية القطعية بعد وفاته عليه السلام
فانها لا تنسخ لانه لا نسخ الا بالوحي ولا وحي بعده فعن هذا عرفت ان التقسيم بحسب
زمن النبي عليه السلام لان النصوص كلها بعد وفاته صارت محكمة لا يحتمل النسخ
وقوله تعالى يا ايها الذين اعبدوا ربكم الايه نظير هذه الجملة من حيث
ان السامع العربي يفهم في اول الوهلة نظير الظاهر ومن حيث ان سوق
الكلام لاجل التكليف بدلالة الامر نظير النص ومن حيث ان هذه العبادة
المامور بها للرب لا لغيره نظير المفسر لانه انقطع احتمال التاويل بذكر
الرب ومن حيث انها لا يقبل النسخ نظير المحكم واما لم يقبل النسخ لانقطاع
الوحي او لان العبادة شكر النعمة والشكر لا يقبل النسخ لقيام دليله
وهو العقل على ما ياتيك في باب النسخ ان شاء الله تعالى قوله عند التعارض نظير
التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
فانه بظاهره يقتضي حل الخامسة وما هو الغرض من سوق الكلام وهو
بيان العدد الذي صار لاجله الكلام نصا يقتضي حرمتها فتعارض فترجح
النص لقوته على الظاهر ونظيره في الفقه ما اذا قال لامراته طلقي نفسك فقالت
ابنت نفسي يقع تطليقة رجعية لان قولها ظاهر في الابانة نص في الطلاق لان
كلامها سيق لاجل جواب الزوج ونظير التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام
المستحاضة يتوضا لكل صلوة وهو ظاهر من حيث ان السامع العربي يفهم

مطلب ...

بلا تامل نص من حيث ان سوق الكلام لايجاب الوضوء ومقتضاه الوضوء
لكل صلاة لكنه يحتمل التاويل بان يراد من ذكر الصلوة وقتها كما يقال اتيك
لصلاة الظهر اى لوقتها وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضا لوقت كل صلوة مفسر
فتعارضا فترجح المفسر على النص ونظير التعارض بين المفسر والمحكم من
عندى قوله تعالى اقيموا الصلوة هذا ظاهر بالنظر الى فهم العارف باللسان من
غير تامل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام ايجاب الصلوة مفسر
من حيث ان الصلوة كانت مجملة فسره النبى صلعم بقوله وفعله ثم هو كان
محتملا لا يتكرر وجوبها لما ان الامر لا يقتضى وقوله تعالى ان الصلوة على
المؤمنين كتابا موقوتا اى فرضا موقتا يقتضى التكرار وهذه محكمة فى التوقيت
ترجحت على تلك ثم وجه رجحان البعض على البعض زيادة وصف وجد فى
الراجح دون المرجوح وهو ظاهر قوله فاما الكل حرف التعريف فيه للعهد
اى كل واحد من الاربعة فايدة ثبوت الحكم بها بيقين ان يثبت بها ما سقط
بالشبهات كالحدود والعقوبات فلهذه الاسامى اضداد يقابلها ذكرها هنا
الاضداد ولم يذكر فى ساير الاقسام لان البعض ضد البعض هناك كالخاص
مع العام وكالمشترك مع المأول وكالحقيقة مع المجاز وكالصريح مع الكناية وكالعبارة
مع الاشارة والدلالة مع الاقتضاء بخلاف هذا القسم فان الكل يدل على
الظهور ومحال ان يضاد الظاهر الظاهر من حيث هو ظاهر وياتى بيان
الضد فى باب النهى ان شاء الله تعالى وجه انحصار الخفاء لا يخلو اما ان يكون
بعارض غير الصيغة اولا والثانى هو الخفى فالاول لا يخلو اما ان يدرك بالتامل
اولا فالاول المشكل والثانى لا يخلو اما ان يكون بيانه مرجوا اولا فالاول المجمل
والثانى المتشابه قوله ما خفى المراد منه بعارض غير الصيغة احترز
بقوله غير الصيغة عن الثلاثة الاخر لان الخفاء فيها لعارض فى الصيغة
اى الصيغة لا تفيد معناها مفهمة نحواها بنفس السماع لا انها ظاهرة

ان ح

لان الخفاء لا يعترض فيها من غير الصيغة كالمختفى فى المدينة بنوع حيل عارضه
من غير تغيير زيه وهيئته بحيث يدرك بمجرد الطلب من غير تامل فى ذاته انه
هو ام لا قوله لا ينال الا بطلب ليس من تتمة الحد لان الاحتراز عن المشكل
والمجمل والمتشابه حصل بقوله بعارض غير الصيغة بل هو علامة فى الخفى وانما
قال بعارض غير الصيغة تحقيقا للمقابلة اذ ظهور الظاهر من حيث الصيغة
فان قلت يحصل المقابلة اذا عكس الامر فلم لم يعكس قلت لانه لا يبقى ح
للظاهر وجود لانه لا يخلو اما ان يكون ذلك الظهور مع ظهور فى الصيغة اولا فالاول
هو النص والثانى الكناية فافهم قوله لاختصاصهما اى لاختصاص الطرار
والنباش يعرفان به صفة نكرة وهى باسم اخر اى يعرف للطرار والنباش بذلك
الاسم وقوله لاختصاصهما دليل قوله فانها خفية اى ان اية السرقة خفية
فى حقهما لاختصاص كل منهما باسم اخر وذلك لان الاصل ان ينفرد كل اسم بمسمى
لان وضع الكلمات لافهام المعانى الا ترى ان الالفاظ اذا لم يكن لها معنى
تكون مهملة لا اعتبار لها وفى الاشتراك اخلال بالفهم لذهاب الخاطر بينهما
وشمالا وكذلك الاصل ان ينفرد كل مسمى باسم على حدة لان المقصود من الاسم
تعريف المسمى فلما حصل عرفان المسمى باسم لم يحتج الى اسم اخر لا يقال المشترك
والمترادف كثير فى كلامهم لانا نقول نحن لا ننكر ذلك ولكن كلامنا فى عدم
اصالتها فلما ثبت هذا قلنا ان اختصاص الطرار والنباش باسم على حدة
افتقر ان يكون فعل الطر والنبش غير فعل السرقة واختفى حكم السرقة فى حقهما
طلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا فى الطر ناقصا فى النبش فاثبتنا حكم
السرقة فى الاول دون الثانى لان الحكم اذا ثبت فى الاول يثبت فى الاعلى
بالطريق الاول كما فى الضرب والشتم بخلاف النبش فان نقصانه عن فعل
السرقة صار شبهة والحد يسقط بالشبهة بيانه اما كمال فعل الطر لان
الطرار اخذ مال الغير يقظان حاضر قاصد لحفظه يضرب غفلة منه والسرقة

اى الطرار والنباش

اخذ مال الاجنبي قاصد الحفظ في نومه او غيبته فيكون لا محالة معنى
الاخذ في الطر اكثر مما في السرقة واما نقصان فعل النبش فلان السرقة
تدل على عزة الماخوذ وخطره شرعا وعقلا ولغة والنبش تدل على هوان
الماخوذ وخسته اما شرعا فلان القطع لم يرد الا شيا للحقيرة وكذا
في الاموال النفيسة ما لم يبلغ السرقة نصابا وهو عشرة دراهم عندنا لقوله
عليهم لا قطع الا في دينار او عشرة دراهم واما عقلا فلان الانسان انما
يقصد غالبا فيما له خطر وقدر ولهذا لم يرد الزاجر في ارتكاب محظور اذا
لم يكن الطباع مايلة اليه الا ترى ان شرب البول حرام ومع ذلك لم يشرب
احد الا لحد لعدم الاحتياج الى الزجر لان الطباع تنفر عنها بدون الزجر
بخلاف شرب الخمر فدل ثبوت القطع في السرقة على عزة الماخوذ واما لغة
فلان السرقة اخذت من السرقة وهي قطعة من الحرير قال عليه السلام لعايشة
اين صورتك في سرقة من الحرير لا يقال لا نسلم انها ماخوذة منها لانا نقول
الاشتراك في الحروف الاصول يدل على الاشتراك في المعنى وهو الاصل فلما ثبت
عزة الماخوذ في السرقة لم يعد حكمها الى النبش لان النبش يدل على الهوان
والحقارة لغة فانه في اللغة بحث التراب ولان الكفن شيء مهين لا يميل اليه
الطباع السليمة والنفوس المستقيمة ولان النباش ياخذ من غير حافظ
ولا قاصد للحفظ بخلاف السارق ولا يلزم من ثبوت الحكم في الاعلى ثبوته
في الادنى ثم اعلم ان حقيقة السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اجنبي
لا شبهة فيه خفية وهو قاصد للحفظ في نومه او غيبته واما قيدنا بالمعتبر
شرعا احترازا عن التافه من الاموال وما دون نصاب السرقة
وقيدنا بالحرز احترازا عن الاخذ من غير حرز حيث لا قطع اصلا وقيدنا
بالاجنبي احترازا عن القريب ذي الرحم المحرم وقيدنا بحرز لا شبهة
فيه احترازا عما يكون فيه شبهة كمال فيه شركة للسارق وله نظير

16 كثير في اللغة وقيدنا بالخفية احترازا عن النهاب والغصب والاختلاس وقيدنا
بالقصد للحفظ احترازا عن النبش وقيدنا بقولنا في نومه او غيبته احترازا
عن الطر هذا ما ابدعه خاطري في حد السرقة وما قالوا السرقة اخذ مال الغير على
سبيل الاستتار يرد عليه نقض كثير يعرف من حدنا ان شاء الله تعالى اما ما علقه
اولا في بيان السرقة فلم يكن الغرض منه البيان الفرق بين السرقة والطر فافهم
ثم اعلم ان عند ابي يوسف والشافعي يقطع النباش لقوله عليه من نبش قطعناه
ولنا العقل والنقل اما العقل فقد مر واما النقل فقوله عليه لا قطع على المختفي
وهو النباش بلغة المدينة والجواب عما رواه ابو يوسف قيل انه غير مرفوع
ولئن سلمنا انه مرفوع قلنا انه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين
ولان في ذلك الحديث الذي رواه ابو يوسف دليلا على ما قلنا الا ترى انه عليه
قال في ذلك الحديث من قتل عبده قتلناه ومن جدع انفه جدعناه فذلك
سياسة فكذا هذا قوله وحكمه النظر فيه اي حكم الخفي النظر في الخفي لمزية
او نقصان اي لاجل زيادة المعنى او نقصان الفحوى فيظهر بالنصب عطفا
اذا كانت الدراهم مصرودة وداخل كمه فادخل يده وطرها قطع وان كانت
مصرورة في ظاهر كمه فطرها لم يقطع كذا قاله الحاكم الجليل الشهيد في الكافي
وانما كان كذلك لانه في الصورة الاولى هتك الحرز وفي الثانية لا والجواب
في الحل على العكس لتبدل المعنى فافهم قوله المشكل وهو الذي حصل في اشكاله
لغة كقولهم اصبح وامسى اذا دخل في الصباح والمساء قوله بالتامل بعد
الطلب احترازا عن الخفي فانه ينال بمجرد الطلب وانما قال الدخوله في اشكاله
اي امثاله بيانا للقربة لدلا ينال لي انما لا ينال الا بالتامل لدخوله
في اشكاله او قال ذلك اشارة الى تسمية المشكل به وقوله الا بالتامل
احترازا عن المجمل والمتشابه فانهما لا ينالان اصلا بالتامل مثاله
قوله تعالى قواريرا من فضة وهذا اشكل امره علينا لان القارورة

عطفا على البعض لا على المجموع [illegible]
[illegible] بعينه [illegible]
[illegible]

لا يكون من فضة فتاملنا فيها بعد الطلب فعلمنا ان فيه استعارة
بديعة وهي ان تلك الاواني مشتملة على صفا الزجاج وبياض الفضة
وقد حكي عن الامام العلامة شمس الائمة الكردري رحمه الله انه قال في القارورة
خصلتان احديهما مرغوبة وهي الصفا بحكم ما في باطنها والاخرى مذمومة
وهي سرعة الانكسار وكذلك في الفضة خصلتان احديها مرغوبة وهي
المتانة والاخرى مذمومة وهي الكثافة فالله تعالى جمع بين الوصفين المرغوبين
في اواني الجنة بانها جواهر في صفا القارورة ومتانة الفضة صيانة
عن تنغيص النعمة ومن نظايره قوله تعالى نساؤكم حرث لكم
فاتوا حرثكم انى شئتم وانما قلنا انه مشكل لان كلمة انى تجي بمعنى اين كقوله تعالى
انى لك هذا اي من اين لك وبمعنى كيف كقوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها فبا
لنظر الى المعنى الاول يحل اتيان دبر الزوجة وبالنظر الى المعنى الثاني لا يحل اي
كيف شئتم في اتيان القبل مستلقية او مستدبرة او غير ذلك فاشكل
امر الاتيان في دبرها فتاملنا فيه فوجدناه غير داخل في الحل لقوله تعالى
نساؤكم حرث لكم والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث ولقوله تعالى قل هو اذى
فاعتزلوا النساء في المحيض ووجه مترتب فان قلت لا نسلم ان هذه
الاية مشكلة بل هي مشتركة الا يرى انكم قلتم ان انى تجي بمعنى كيف واين
قلت سلمنا انها مشتركة من حيث ان انى تجي بمعنى كيف واين ولكن
لا نسلم ان كونها مشتركة ينافي كونها مشكلة وهذا لان الاشتراك نشا
من كلمة انى والاشكال وقع في حق الاتيان في دبر النسوان اهو مثل دبر
الذكران ام مثل قبل النسوان والجهتان متغايرتان والاية الواحدة
يجوز ان يسمى باسمين متضادين من جهتين مختلفتين كما في اية
السرقة انها ظاهرة في بيان القطع خفية في حق الطرار والنباش مجملة
في حق مقدار النصاب قوله ما ازدحمت فيه المعاني جنس يدخل فيه

لكن ان الطلب والتامل

17 المشترك ايضا وقوله فاشتبه المراد به اشتباها لا يدرك فصل للمشترك والخفي
والمشكل فان المراد في الخفي يدرك بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتامل بعد
الطلب من غير حاجة الى البيان واراد بقوله الا ببيان من جهة المجمل كون
البيان موجودا من جهته احترازا عن المتشابه فان في المتشابه لا يرجى البيان
ما بقي الملوان وهو ماخوذ من جمل الكلام اجمالا اذا ابهمه كاية الربوا في البيع
لان الربوا لغة عبارة عن الزيادة من ربا يربو اذا زاد ومنه قوله تعالى
اخذة رابية اي زائدة على الاخذات ومنه الربوة والربوة والربوة والرباوة
وهي ما ارتفع من الارض ومطلق الزيادة ليس بحرام لفتح الاسواق لاجل الربح
والزيادة فعلم انها زيادة مكيفة لا تدرك الا بالبيان وقد بينها الرسول صلعم
وقال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا الحديث فعلم بعد ذلك
ان المراد من الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وفي علة الربوا بحث تعرف
في موضعه ان شاء الله تعالى قوله على اعتقاد حقية المراد والاعتقاد ربط
القلب على شيء اعلم ان نظير الخفي في الحسيات من استتر عن الطالب بحيث يوجد
بمجرد الطلب ونظير المشكل من استتر فدخل في امثاله فلا يدرك الا بالتامل
ونظير المجمل الغريب الواقع في جملة من الناس لا يدرك ولا موقف عليه الا بالاستخبار
ونظير المتشابه الغريب الذي لا يرجى خبره اصلا قوله المتشابه الى اخره انما
قال لا طريق لدركه احترازا عن الثلاثة الاول اعلم ان المتشابه في اللغة ما اشتبه
المراد منه لتساويه وفي الاصطلاح ما خالف موجبه موجب العقل فاشتبه
المراد وانما قال المصنف ما لا طريق لدركه اصلا لما ان موجب السمع اذا
خالف موجب العقل يكون بحيث لا يدركه العقول لان كل واحد منهما حجة
من الله تعالى على عباده ولا يسقط واحد منهما اما النقل فلانه لا يحتمل النسخ
بعد النبي صلعم واما العقل فلان موجبه لا يحتمل التبديل اصلا قوله
وحكمه التوقف فيه ابدا والمراد من التابيد الدوام اي ما دامت الدنيا

لان المتشابهات تصير معلومة يوم القيمة كذا روى لاستاذ المحقق
لخويفغي عن استاذه الكبير حميد الدين الضرير عن المصنف وقال فخر
الاسلام في اصوله في باب تقسيم السنة هذا في حقنا لان المتشابهات
كانت معلومة للنبي عم قال ابن العميد بلغني من حثالة الناس انهم ظنوا
ظنا فاسدًا كاسدا وزعموا باطلا عاطلا وقالوا ان النبي صلعم لم يعرف الله حق
معرفته وافتروا في ذلك حديثا وهذا من قايله معصية كثير وجناية
عظيمة كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا وكيف يقال مثل
هذا وقد قال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم ثم اعلم ان في تاويل المتشابه اختلافًا
فمذهب الفقها انه لا يجوز وهو اختيار الفحول النسلاله اعني القاضي ابا زيد
الدبوسي وشمس الايمة السرخسي وفخر الاسلام عليا البزدوي ومذهب المتكلمين
انه يجوز منهم ابو المعين النسفي وعلا الدين العالم السمرقندي وهم انما جوزوا
ردًا على مخالفي اهل السنة والجماعة لان المشبهه ارشدهم الله يأولون تاويلًا
فاسدًا والجواب عن تاويلهم الفاسد يعرف في الكلام اما الفقها
فانما لم يجوزوا لوجوه الاول قوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
ما تشابه منه ابتغا الفتنة وابتغا تاويله وما يعلم تاويله
الا الله والوقف على اسم الله تعالى لازم عندهم لا يقال الراسخون
في العلم وهم المبالغون في علم الكتاب الثابتون يعلمون ايضا لانه
تعالى عطفهم على قوله الا الله لانا نقول هذا انما يكون اذا كان ادعا
العطف ثابتا ونحن لا نسلم ذلك لان الاصل في الكلام ان لا يكون تابعًا
لغيره بل تاما بنفسه والراسخون مع قوله يقولون مبتدا وخبر
فيكون كلاما تاما بنفسه ولا يساعد للخصوم حرف الواو لانا لا نسلم
انها للعطف لمجيئها لتحسين الكلام والحال فمن ادعى العطف فعليه
ابراز الدليل فنحن ننكر ذلك على انا نقول انها ليست للعطف

مطلب حضرت پیغامبرمز باری تعالی حق معرفت ایله بیلدوکی معلوم ایدی

بل للتنظيم والتحسين دليله قراة ابي وابن عباس ويقول الراسخون
وقراة ابن مسعود ان تاويله الا عند الله والثاني ان الصحابة والتابعين هم
الذين نشروا الدين فلو كان البحث في المتشابه جايزا لكانوا هم اولى بالخوض
فيه ولو خاضوا لانتقل الينا كما انتقل سايرا قوالهم فدل عدم الانتقال
على عدم الخوض اصلا الا ترى ان ما قال مالك ابن انس قرانه الاستوا على العرش
الاستوا مجهول والمراد منه غير معلوم والسؤال عنه بدعة والثالث ان
التاويل لو كان جايزا لا يخلو من احد الامرين اما ان يكون ذلك عن ما
اراد الله او غيره فلا يجوز الثاني لانه افترا وكذب على الله تعالى فهو كفر صريح
ولا يجوز الاول لبطلان الغرض وهو الابتلا فان قلت لا نسلم ان الغرض
من انزاله الابتلا ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان بطلان الغرض لا يجوز
قلت اما الجواب عن الاول فلان الله تعالى خلق الدارين الدنيا
والعقبى الاول للابتلا والثانية للجزا قال تعالى خلق الموت والحيوة ليبلوكم
ايكم احسن عملا وقال تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم
والمراد من اليوم يوم القيمة واما الجواب عن الثاني فلان بطلان الغرض
عبث او عجز تعالى الشارع عن ذلك بيانه لانه لا يخلو اما ان يريد وقوع غرضه
او لا فان اراد ومع ذلك بطل الغرض يلزم العجز وان لم يرد وقوعه بعدما
كان غرضه يلزم العبث فان قلت سلمنا ان الغرض هو الابتلا لكن لم قلتم
هذا الغرض لا يحصل الا بعدم الدرك قلت الابتلا على نوعين ابتلا الخواص
وابتلا العوام اما ابتلا العوام فيحصل في الشكر والطغي وغير ذلك واما
ابتلا الخواص فلا يحصل الا به فافهم فقد القاه اليك خاطري بالهام الله
عز وجل فان قلت مجموع ما قلته يدل على عدم الدرك والقران للتدبر
قال تعالى افلا يتدبرون القران وما لا يدرك اصلا فلا يكون في تدبره
فايده اصلا قلت لا نسلم عدم الفايدة بل فيه فايدة وهي انهم اذا تاملوا

ولم يدركوا عرفوا عجز انفسهم وقصور اذهانهم وقلة افهامهم واتعظوا
وافردوا وصدقوا بكمال قدرة البارى جل وعلا تبارك وتعالى بلسان
الخضوع وجنان الخشوع واية فايدة اعظم من عرفان عجز النفس او بفوت
الغاية ما قلنا اولا وهو الابتلا وهو اظهار ما علم من المكلف كما علم
والبلايا انواع بعضها اشد من بعض ولله تعالى ان يبتلى عباده
بما شا لا يسال عما يفعل فهم يسالون ثم اعلم ان المتشابه كالمقطعات
فى اوايل السور كالم وحم وطسم وغير ذلك وكالايات الواردة فى صفات
الله تعالى بخوابة الاستواء وغير ذلك مما فيه ذكر الجى او اليد او اليمين
وكذا ما ورد فى الخبر من ذكر النزول والقدم وغير ذلك لا يقال ان ابن
عباس رضى الله عنهما قرا كهيعص فقال الكاف من كاف والها من
هاد والياء من حكيم والعين من عليم والصاد من صادق لانا نقول
قد قرا غيره ايضا وقال ان هذه الحروف فى اوايل السورة اسما السور
وقال بعضهم قسم اقسم الله تعالى به ومع ما فيه من الاحتمالات لا تثبت
الوقوف يقينا قوله فى القسم الثالث انما قال ثالثا نظرا الى اصل
القسمة وانما هو رابع بالنظر الى الاضداد فى وجوه استعمال ذكر النظم
اى فى طرق استعمال فى باب البيان اى فى باب بيان الحكم بذلك النظم
والفرق بين هذا القسم وبين القسم الثانى ان الاول فى كيفية استعمال
الالفاظ فى بيان الباب والثانى فى نفس البيان وجه الحصر ان استعمال
اللفظ لا يخلو اما ان يكون وضعا او عقلا فالاول الحقيقة والثانى
المجاز وكل واحد لا يخلو اما ان يكون فيه استتار اولا فالثانى
الصريح والاول الكناية قوله فالحقيقة الى اخره وهى اما من حق
يحق بالكسر اذا ثبت ووجد او من حقه يحقه بالضم اذا اثبته
فمن الاول معناها الثابتة فى موضعها ومن الثانى المثبتة

فيه فعيل اعتبار الاول هى فعيلة بمعنى فاعلة وعلى اعتبار الثانى بمعنى
مفعولة والتا للتانيث اى الكلمة الحقيقة والمجاز مفعل من جاز المكان
اذا تعداه وسمى به لانه لما استعمل فى غير موضعه تعدى موضوعه ثم هما
الصريح والكناية اوصاف اللفظ عند اهل الاصول ثم القانون فى الحقيقة ان
تعرف موضوعها بالسماع وفى المجاز ان تعرف طريقه ثم الحقيقة على ثلثة انواع لغوية
وشرعية وعرفية واللغوية ما استعمل فى الموضوع الاصلى والشرعية ما نقله الشرع الى
معنى اخر بحيث يصير المعنى الاصلى مهجورا كالصلوة فانها فى الاصل اسم للدعاء
والعرفية ما نقله العرف الى معنى اخر بحيث يصير الموضوع مهجورا كالدابة
فانها فى الاصل اسم لكل ما يدب ثم اريد الفرس والحمار واحترز بقوله اريد ما وضع
له عن المجاز وبقوله غير ما وضع له عن الحقيقة وبقوله الاتصال بينهما عن الهزل
كما سيجى بيانه فى باب العوارض ان شا الله تعالى لان ذلك الهزل لا اتصال بينه
وبين محل الحقيقة قوله لاتصال بينهما معنى اى الاتصال موجود بين محل الحقيقة
والمجاز واراد بالمعنى المعنى اللازم المشهور فيها لا المعنى العام لانه ما من موجود
الا وبينه وبين موجود اخر مشابهة فى الوصف العام فلو جاز استعمال
المجاز فى الوصف العام لجاز ان يستعمل الارض للسماء والنار للهواء والطبق
للنبات والبياض للسواد الى غير ذلك لان الوجود يشمل الكل فلزم من مثل هذه
الاستعارة ذهاب الفصاحة وظهور الوقاحة وقبح العبارة وتسوية اهل
الرقاعة باهل البراعة وخفاء الاستعارات البديعة لبد والشنيعة وهذا
كما فى النص لا يجوز ان يكون كل وصف علة بل الوصف الخاص هو العلة بالاجماع
ولاجل اشتراط الشهرة لم تجز استعارة الاسد للشخص الابخر وان كان البخر
لازما للاسد لكونه غير مشهور فيه قوله وفى تسمية البليد اى الكسلان
من بلد بالكسر اذا كسل قوله او ذاتا معطوف على معنى اراد بالاتصال
الذاتى مجاورة الذات صورة كما فى تسمية المطر سماء بيانه ان كل عال عندهم

الذات

اى الحقيقة والمجاز

سماء والسحاب عال فيكون سماء ثم استعارة السماء من السحاب للمطر فيقع كلهم
كنا نطاء السماء اى المطر حتى اتيناكم يكون باتصال ذات لمجاورتهما لان
المطر ينزل منه اعلم ان الاستعارة لا بد لها من تعلق بين محل والمجاز وهو
الاتصال وهو نوعان لا ثالث لهما لان الموجود المحدث له صورة ومعنى و
ليس هناك ثالث لان الصورة عبارة عن شكل وجوده والمعنى ما اشتمل
عليه الصورة ثم الاتصال بنوعيه لا يخلو اما ان يكون في الحسيات او في
الشرعيات والذاتى من الحسى كالسماء للمطر والمعنوى منه كالاسد للشجاع
والحمار للبليد لشمول معنى الشجاعة والبلادة المستعار منه والمستعار له
والمعنوى من الشرعى كاستعارة الهبة للصدقة لان كلا منهما تمليك بلا
بدل ولهذا لا يملك الرجوع وتصح مع الشيوع كما اذا وهب للفقيرين واذا
تصدق على غنيين لا يجوز للشيوع واذا تصدق على الغنى الواحد يجوز له
الرجوع وكاستعارة لفظ الحوالة للوكالة لمعنى النقل كما قال محمد رحمه الله في المضاربة
يقال للمضارب احل رب المال اى وكله فعن هذا قلنا الكفالة بشرط براءة
الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة المحيل كفالة اعتبارا للمعنى وهذا النوع
اعنى الاتصال في المعنى المشروع غير مذكور في المختصر والذاتى من الشرعى على
نوعين احدهما اتصال العلة بالمعلول والثانى اتصال السبب بالمسبب والمراد
من هذا الاتصال مجاورة الذات الذات لان الشرعى لا صورة له محسوسة حتى
يسمى صوريا فان قلت ما فايدة تقديم المعنوى من الحسى على الصورى منه
وكان القياس يقتضى ان يعكس الوضع لقرب الفهم قلت فايدة المناسبة
لانه ح يكون الصورتان من الحسى والشرعى كالحبيب يعانق محبوبه والعاشق
يعانق معشوقه اخذا احدهما عنق صاحبه فان قلت يحصل هذا اذا
قدم الصورتان قلت نعم لكن يلزم منه ترك المناسبة لاجل الفصل
للحسيين الصورى والمعنوى وفيه ايضا يلزم تقديم الشرعى على الحسى

وهو كالاعم تضمنه الاصول وتاباه العقول لان الحسى ابدا تقدم على الشرعى
20 لسهولة التخريج فافهم قوله والاتصال سببا اى من حيث السببية
من هذا القبيل اى من قبيل الاتصال الذاتى لانه كما لا اشتراك بين
السماء والمطر معنى فكذا لا اشتراك بين العلة والمعلول ولا بين السبب
والمسبب معنى لمغايرة في المفهوم الا ان المجاورة حاصلة والملازمة ثابتة
بينهما وهى المرادة من الاتصال الصورى فسميناه اتصالا ذاتيا وانما اطلق
اسم السبب واراد به المسبب والعلة اعنى اتصالها بالمسبب والمعلوم لما
بين السبب والعلة من الشركة في الافضاء الى الحكم الاول باتفاق الكل
والثانى بالعوض قوله وهو نوعان اى الاتصال سببا نوعان وقوله
وانه يوجب الاستعارة اى ان اتصال الحكم بالعلة الاستعارة تشبيه الشئ
بالشئ من غير افصاح مع طرح المشبه واجرا المشبه به عليه كما اذا اردت ان
تشبه المراة بالبدر من غير نقصان بينهما في الحسن وقلت رايت بدرا
ولذلك قولك رايت اسدا اذا استعرته للشجاع وكذلك قولك نظرت الى البحر
اذا استعرته للعالم الكبير العلم واما اذا ذكرت المستعار له وقلت رايت
امراة بدرا او قلت هو اسد او قلت هذا بحر يكون تشبيها بليغا
لا استعارة فافهم والاستعارة يكون تارة شحة وتارة مجردة اذا
عقبت بصفات اما اذا لم يذكر هناك صفة فلا يوصف الاستعارة
لا بالترشيح ولا بالتجريد كقولك عندى بدر تعقب الاستعارة بصفة مناسبة
للمستعار منه كقولك رايت بحرا زخارا فياضا ونظرت الى اسد هصور
منكر الزئير والمراد بالتجريد ان تعقب الاستعارة بصفة ملائم للمستعار
له كقولك رايت بحرا ما احسن بيانه وما اكثر تحقيقه ثم الاستعارة اما
ان تقع حقيقية او تخيلية فالاول كما ذكرنا والثانية ان تعين صورة
محققة على صورة وهمية كانها بقى المحققة عندك كما اذا اعرت السبع

للمنيه من حيث القهر والغلبة والانتزاع وقلت انني السبع بنى ادم
وانت تريد المنية والباقى يعرف فى موضعه ان الله تعالى وقد ظن بعض
الشارحين التشبيه البليغ استعارة كقولهم فلان اسد وهو سهو منه
او اصطلاح من عنده فلا يلتفت لان الاستعارة عندهم يستعمل حيث
يطوى ذكر المستعار له بحيث يكون المستعار وهو لفظ الاسد صالحا
لان يراد به المستعار منه وهو مسمى الاسد والمستعار له وهو الشجاع
لولم يدل الحال او فحوى الكلام من الطرفين اى من الجانبين قوله لان
العلة لم تشرع الا لحكمها لان الغرض من العلة هو المعلول فيكون العلة
مفتقرة الى المعلول بالنظر الى المقصود والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون
مفتقرا الى العلة فى الوجود الا ترى ان الشراء غير مطلوب لذاته
بل للملك والملك لا يوجد الا به قوله فاستوى الاتصال اى استوى
الاتصال وعم من الجانبين فلا جرم جازت استعارة العلة للمعلول
وبالعكس قوله فعمت الاستعارة اى شملت الاستعارة الطرفين
ترك ذكر المفعول به للعلم به قوله ولهذا قلنا ايضاح لقوله يوجب الاستعارة
من الطرفين او لقوله فعمت الاستعارة وقوله ان ملكت عبدا لا يفترق
ما لم يجتمع الكل فى ملكه قال فى الجامع هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار
الى عبد بعينه فهذا على ان يملكه كيف ما كان لان الاوصاف فى الاعيان لغو
ثم الفارق بين الشراء وبين الملك حيث يحنث بالشراء على التفريق ولا
يحنث بالملك على التفريق ما لم تجتمع الكل فى ملكه هو العرف الا ترى ان
الرجل يقول ما ملكت فى عمرى مايه درهم وان ملك الوفا متفرقا وحكى عن
ابى بكر الاسكاف وهو من كبار ائمة البلخ وكان له بواب يقال له
اسحق وكان يدعو وقت درك هذه المسئلة ويقول لى هل ملكت
مايتى درهم فكان يقول لا ثم يقول هل اشتريت بمايتى درهم فيقول

نعم

21 اى بالعرف فيوضع على ... ان العرف كما ذكر وتسمى هذه المسئلة اسحاقية
لهذا المعنى قوله فان عنى اى نوى باحدهما الاخر اى بالشراء الملك او بالملك الشراء
تعمل نيته فى الموضعين لانه استعار العلة للحكم فى الاول واستعار الحكم
للعلة فى الثانى لكن فيما فيه تخفيف بان عنى بالشراء الملك لا يصدق قضاء
للتهمة لا لعدم طريق الاستعارة وفيما فيه تغليظ عليه بان عنى بالملك الشراء
يصدق قضاء وديانة لعدم التهمة لان فى الاول صار مدعيا حقا لنفسه
فصار فيها فلم يصدق قوله قضاء وفى الثانى لم يوجد الاتهام فصدقه
القاضى والامام فتم المرام قوله والثانى اى الثانى من نوعى الاتصال سببا
اتصال الفرع اى اتصال المسبب وانما سمى المسبب فرعا لان حصوله
بالسبب فقد يطلق عليها يقال البيع سبب لزوال الملك والشراء سبب لثبوته
وان كان علة وقوله ليس بعلة صفة لما قبله اورده تاكيدا او ضعت
لدى للفرع فيه اشارة الى ان العلة ~~صفة لما قبله~~ هى التى يكون موضوعه
للحكم بخلاف السبب فانه غير موضوع له لكنه قد يفضى كما فى الشراء فانه كان
علة لثبوت الملك المتعة ليس بموضوع له شرع فى موضع لا يتصور فيه ملك
المتعة الا ترى انه يجوز شراء الاخت من الرضاع والامة المجوسية والعبيد
والبهايم قوله كاتصال زوال ملك المتعة نظير اتصال المسبب بالسبب
المحض بيانه ان زوال ملك الرقبة قد يفضى الى زوال ملك المتعة كما فى تحرير
الامة المسلمة او بيعها او هبتها لكن زوال ملك المتعة وهو ملك البضع
لا يلزم من زوال ملك الرقبة كما فى تحرير الامة المجوسية والعبيد وبيع البهايم
فيكون زوال ملك الرقبة سببا محضا لزوال ملك المتعة لا علة
موضوعة له قوله تبعا تميز لزوال ملك المتعة اى من جهة التبع
لانه الضمير الاتصال يوجب استعارة الاصل اى يثبت استعارة زوال
ملك الرقبة للفرع اى لزوال ملك المتعة يعنى يجوز ان يستعار الفاظ

تمه

العتق للطلاق بان يقول الرجل لامراته انت حرة ينوي به الطلاق
يقع باينا فوقوع الطلاق في هذه الصورة بالاجماع اما اذا استعار الفرع
للاصل بان يقول لامته انت طالق ونوى به الحرية لا يعتق عندنا وهذا
معنى قوله دون عكسه خلافا للشافعي وكذا جوزنا استعارة لفظ الهبة والصدقة
والتمليك لملك المتعة لان كلا منها سبب لملك المتعة ويستعار لفظ البيع
ايضا في الصحيح قوله والسبب للحكم كالتفسير لما قبله كذا قالوا في حكم العدم
خبر الان قوله لاستغنائه عن الفرع اي لاستغناء الاصل عنه بيان
هذا ان المجوز للاستعارة هو الاتصال والاتصال هنا نشا باعتبار
افتقار المسبب الى السبب لانه اثره والسبب مؤثر والاثر لا محالة يفتقر
الى المؤثر دون العكس فثبت ح ان ... اتصال الفرع بالاصل
بالنظر الى الاصل معدوم لعدم افتقار الاصل الى الفرع فلم يجز استعارته للاصل
فلو جوزنا الاستعارة مع عدم المجوز لصرنا كانا نخبط خبط عشواء
ونركب عميا بخلاف اتصال العلة بالمعلول حيث جاز الاستعارة
من الجانبين لافتقار كل الى الاخر على ما ذكرنا فان قلت لا نسلم ان استعارة
المسبب للسبب لا يجوز الا ترى كيف جاز في قوله تعالى اعصر خمرا اي عنبا
قلت لا نسلم الاستعارة في الاية بل المراد فيها الحقيقة لان اهل اللغة
قالوا الخمر بلغة اهل عمان اسم للعنب وحكى الاصمعي عن معتمر بن سليمان
انه قال لقيت اعرابيا معه عنب فقلت ما معك فقال خمر قال ابن
عرفة قوله اعصر خمرا اي استخرج خمرا افعل قول ابن عرفة يكون استعارة
السبب للمسبب لان العصر سبب لاستخراج الماء الذي يكون خمرا ولئن
سلمنا فنقول انما جاز استعارة المسبب للسبب هنا لكونهما في معنى
العلة والمعلول لوجود الاتصال من الجانبين لان الخمر هو النيء من
ماء العنب اذا غلا واشتد فلا يتصور الخمر بدون العنب ولا يتصور

العنب بدون ذلك الماء الذي هو مادة الخمر فان قلت لم لا يجوز ان يستعار
الطلاق للعتاق للاتصال في المعنى المشروع وهو الاسقاط قلت يلزم ح
مزيل الادنى مزيل الاعلى لان الطلاق شرع لازالة ملك النكاح وهو ادنى الملكين
لان ملك المتعة ملك من وجه دون وجه ولهذا لم يسلب عنها مالكية المال والعتاق
وضع لازالة اعلى الملكين لان ملك الرقبة ملك من كل وجه فليس كل ما يزيل الادنى
يزيل الاعلى الا ترى ان الرضاع وحرمة المصاهرة يزيل ملك النكاح فلا تزيل ملك
اليمين قوله وهو نظير الجملة الناقصة اي قولنا اتصال الفرع بالاصل في حق
الاصل في حكم العدم نظير الجملة الناقصة لان الجملة الناقصة اتصالها بالجملة
الكاملة في حق الناقصة فان هناك تحقق الاتصال الكاملة في حكم العدم
لاستغنائها عن الناقصة بخلاف اتصال الناقصة بالكاملة في حق
الناقصة فان هناك تحقق الاتصال لافتقار الناقصة كاتصال
الفرع بالاصل في حق الفرع مثاله ما قال الرجل زينب طالق وسعدى
فقوله زينب طالق جملة كاملة لتمامها بالخبر وقوله وسعدى ناقص
لاحتياجه الى الخبر فجعلنا اول الكلام موقوفا على الاخر حتى اشركنا
الاخر في خبر الاول وهذا الضبع انما فعل لاحتياج الاخر وافتقاره
اما الاول فتام في نفسه مستغن عن الاخر وهو بمنزلة العدم في حق الاول
والمراد من اول الكلام الجملة الكاملة توسعا لانها وقعت اولا وليس المراد
الجزء السابق من الكلام فافهم لا يقال الكاملة اذا توقفت على الناقصة
يلزم افتقارها اليها وما كان مفتقرا لا يكون كاملا لانا لا نسلم الملازمة
وهي انما يكون اذا كان التوقف لاحتياج الكاملة ولا نسلم ذلك يوضحه الحس
وهو ان الرجلين اذا مشيا في السفر وتقدم احدهما على الاخر الى ان يدرك
حبال بنجم فناداه المتاخر العاجز باعلى صوته يا رفيق توقف كي ادركك
فيتوقف على العاجز فادرك فاشتركا في السير وهذا التوقف لم يكن

لاحتياج المتقدم بل لاحتياج المتاخر لضعف حاله ووهن ماله
فان قلت ما بالكم لا تجوزون استعارة البيع للاجارة وهو سبب
لملك المنفعة قلت انما لم تجوز لانه على تقدير الاستعارة لا يخلو من احد
الامرين اما ان يكون البيع مضافا الى العين او الى المنفعة والثاني
باطل لانعدام المحلية لان المنفعة معدومة حال انعقاد الاجارة وكذا
الاول لان الاجارة ح ينقلب بيعا لان العين احق بان تراد بخلاف
ما اذا قال للحر بعتك نفسي شهرا بعده حيث ينعقد الاستعارة للاجارة
لان الحر ليس بمحل للتجارة قوله وحكم المجاز وتذكر ما قلنا في حكم العام
من الوجهين به اي بالمجاز كان اي ما اريد بالمجاز ولهذا جعلنا ايضاح لقوله
وجود ما اريد به في ما يحله والضمير المستتر فيه راجع الى ما والبارز الى الصاع
اي في الذي يحله هو الصاع واي الشافعي اي لم يقبل ذلك اشارة الى وجود
ما اريد به والمراد به الخصوص اي العموم لانه ضروري بيانه ان المجاز ثابت
ضرورة لسعة الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها والمطعوم
مراد بالاجماع من لفظ الصاع في قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بالصاعين ولا يكون غيره مرادا كالجص والنورة فلا
يكون هذا الحديث معارضا لقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء حتى يجري الربوا في الحفنة والحفنتين ولا يجوز في غير
المطعوم بيان كون الصاع مجازا ان الصاع اسم للخشبة التي
يكال بها واريد منه ما يحويه يصاف اليه اي يرجع اليه وهذا باطل
هذا اشارة الى ما قال الشافعي بيانه ان العموم للحقيقة لا لذاتها بل
لقرينة زائدة دالة عليه الا ترى ان رجلا اسم خاص اذا دخلت
عليه لام التعريف ولم يكن هناك معهود يراد به الجنس فيصير عاما
الا ترى الى قوله تعالى ان الانسان لفي خسر كيف عم بدخول اللام

حتى استثنى منه المؤمنون العاملون وكذا فيما نحن فيه لما وجد دليل العموم
وهو اللام الداخلة في الصاع عملنا بالعموم ما اريد به مجازا او لا نسلم انه ضروري
وفي كلام من لا يجوز عليه الضرورة اصلا كاد يغلب المجاز على الحقيقة لقوله تعالى
بدم كذب وكقوله تعالى فما ربحت تجارتهم ولقوله تعالى بين يدي ان يعصر اي يريد
الجدار اي غير ذلك ولئن سلمنا انه ضروري لكن لا نسلم انه لا ضرورة في غير المطعوم
على انا نقول كيف يقال انه ضروري وفي كلام الفصحاء الذين فتقوا اكمام البلاغة
وعقدوا الحل الفصاحة اكثر من ان يحصى واغزر من ان يستقصى فانه ضرورة
اضطرتهم الى المجاز ولهم اليد الطولى في استعمال الحقائق وهم بحيث لا ينكر كمال
حالهم وغاية جلالهم ووفور فضلهم وفطنتهم بالتمام وفصاحة السنتهم في
قيلهم وقالهم والجواب عن تعديته الى الحفنة والحفنتين يأتي في باب القياس
باكمل الوجوه ان شاء الله تعالى وهنا الكرموض بيانه لا يقال يرد على هذا
المقتضي وهو موجود في كلام الباري تبارك وتعالى مع انه ضروري لقوله تعالى
فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة لانا نقول ذلك من قسم الاستدلال والضرورة الواقعة
فيه يرجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ فانه
يرجع الى المتكلم فلو كان ضروريا لوقعت الضرورة في المتكلم واللازم منتف
فينتفي الملزوم قوله ومن حكم المجاز والحقيقة استحالة اجتماعهما مرادين
هذا احتراز عن تناول اللفظ اياهما ظاهرا من غير ان يرادا كما في مسألة
الاستيمان على الابناء والموالي وجه الاستحالة ان الحقيقة استعمال اللفظ
في موضوعه والمجاز استعمال الشيء في غير موضوعه فمحال ان يرادا جميعا
في حالة واحدة لمنافاة بينهما يوضحه ان المستعمل للمجاز قاصد للعدول
عن الموضوع الاصلي والمستعمل للحقيقة ليس بقاصد للعدول وبين السلب والايجاب
منافاة فلا يجتمعان في حالة واجماع اهل اللغة يدل على هذا فانهم لا يريدون
بلفظ الاسد حقيقة ومجازا جميعا بهما وعلى هذا قلنا في قوله تعالى او لامستم
النساء

لا يمكن عند اهل البلاد والتنبيه والمجاز

ان المجاز وهو الجماع مراد بالاجماع فلا يجوز ان يراد المس باليد وهو الحقيقة
قوله كما استحال الى اخره بيانه ان استعمال اللفظ حقيقة ومجازا في حالة
واحدة محال كما ان لبس الثوب الواحد بطريق الملك والعارية في حال واحد
محال وهذا لان اللفظ المستعار بمنزلة الثوب المستعار والحقيقة بمنزلة
الثوب المملوك وقال بعض اصحابنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ
واحد في محل واحد ولكن في محلين مختلفين يجوز كحرمة الجدات ثبت بقوله
تعالى حرمت عليكم امهاتكم فنقول لا نسلم ان حرمة الجدات تدل على الجمع
بينهما لان الام في اللغة الاصل كام القرى وام الدماغ والاصول يتناول الا
مهات والجدات حقيقة او نقول حرمتهن ثبت بالاجماع لا بهذا النص لا
يقال يرد على ما قلتم ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون ولبسه لانا
لا نسلم ان لبسه بطريق الملك والعارية لان الاعارة تمليك المنافع بغير عوض
والمرتهن لا يملكها فكيف تملكها واطلاق الاعارة تسامح كما اطلق في الفروع
كذلك لا يقال لو كان لبسه بطريق الملك لم يحتج الى اذن المرتهن لانا نقول يتعلق
حق المرتهن كان مانعا اياه من الانتفاع فلما اذن له زال المانع لكن لم
يرد ابهذا انفساخ عقد الرهن فلهذا كان للمرتهن حق الاسترداد
قوله ولهذا قال ايضا لاستحالة اجتماعهما في الجامع اى الجامع الكبير قوله
عربيا لا ولاء عليه هنا قيدان الاول قوله عربيا والثاني قوله لا ولاء عليه
اما الاول احتراز عن غير العربي لان غير العربي يجوز ان يكون معتقا
لاحد فاذا كان له عتيق ايضا يكون لفظ المولى مشتركا بين الاعلى
والاسفل والمشترك لا عموم له في موضع الاثبات فيقع الوصية لاحدهما
وهو مجهول والوصية للمجهول لا تصح بخلاف العربي المشرك فانه لا يجوز استرقاقه
لقوله تعالى تقاتلونهم او يسلمون ولقوله عليه السلام لا يقبل من مشركي العرب
الا الاسلام او السيف فعلمت من هذا فايدة ذكر العربي ان لا يكون

معتقا لاحد بخلاف ما اذا حلف لا يكلم موالي فلان حيث يتعمم وان لفظ
الموالي مشتركا لانه موضع نفي واما القيد الثاني فقد قيل انه للتاكيد وليس
هو باحتراز عن ولاء الموالات لان شرعيته الانتصار بقبيلة المولى
الاعلى والعربي منتصر بقبيلة نفسه فلم يحتج الى الانتصار بقبيلة غيره
اذ لم يضيع العرب انسابهم ولهذا قالوا من شرايط ولاء الموالات
ان يكون المولى من غير العرب والحق ان هذا القيد اعني قوله لا ولاء عليه
احتراز عن اهل الكتاب من العرب فانه يجوز استرقاقهم الا ترى
الى قول صاحب الهداية في باب الغنايم وان شاء استرقهم الا مشركي
العرب اي استرق الامام الاسارى واستثناء المشرك يدل على جواز
استرقاق الكتابي يحققه ان النبي عليه السلام صالح بني نجران على الف ومائة
حلة وهم نصارى العرب فاذا صح تقريرهم على الكفر بضرب الجزية صح تقريرهم
عليه بالاسترقاق لان في كل واحد منهما توفر منفعة المسلمين قوله
حتى استحق النصف اي نصف الثلث وهو السدس وانما استحق النصف لان
المثنى له حكم الجمع في الميراث كما في قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
والحكم في الاثنين كذلك فكذا في الوصية قياسا على الميراث لان في كل
منهما يحل الملك بعد الموت ولم يعط النصف الاخر لمعتق المعتق لاستلزام
ارادة الحقيقة على المجاز ومعتق الانسان بمباشرته معتقه حقيقة ومعتق
معتقه معتقه مجازا بطريق التسبيب لانه باعتاق الاول صار سببا
لاعتاق الاول الثاني حيث اثبت فيه مالكية العتاق قوله
وانما يعمهم الامان اي عم الكفار اذا استامنوا اي الكفار هذا
جواب سؤال يرد على ما قال من استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز
بان قيل انكم وقعتم فيما ابيتم حيث جمعتم بين الحقيقة والمجاز
فيما اذا قال الكفار للمسلمين امنونا على موالينا وابنائنا فبذلوا لهم

وهذا انما يستقيم على قول من يقول ان المشترك يعم بالنفي واليه مال صاحب المبسوط وتبعه صاحب الهداية ولكن عامة الجمهور لا يعم المشترك ولو وقع في النفي وليس يعم المشترك هاهنا عندهم لوقوعه في النفي بل لان المعنى الذي دعاه الى اليمين وهو بغضه غير مختلف فيهما فيصير بذلك المعنى كالشيء فانه يتناول الموجودات المختلفة باعتبار معنى واحد

الامان يدخل تحت الامان الموالي وموالیهم والابنا وابناهم لان الموالي
حقيقة وموالي الموالي مجاز وكذلك الابنا وابنا الابنا فاجاب وقال
انما عمهم للتناول الظاهري كقوله تعالى يابني ادم وقوله عليه يابني
هاشم لا تكون للحقيقة والمجاز مرادين بلفظ واحد والتناول الظاهري
يصير شبهة في حقن الدم اي في منعه من ان يسفك فيثبت بقا الامان
كما يثبت باشارة دعابها الكافر مع انها تحتمل المحاربة وتحتمل المصالحة
لحصول صورة المسالمة شبهة والمسالمة المصالحة قوله بطل العمل
به اي بالتناول الظاهري لتقدم الحقيقة وهذا لان الحقيقة لا يفتقر
وجودها الى وجود المجاز والمجاز يفتقر اليها ويقتضي سابقة
وجودها فتكون متقدمة حرية بالارادة دون المجاز فلا يبقى بعد
ذلك الا مجرد شبهة تناول الاسم ظاهرا فيثبت به ما يثبت بالشبهة
وهو حقن الدم ولم يثبت به ما لا يثبت بالشبهة كالوصية و
الشبهة ما تشبه الثابت وليس بثابت وقيل انها دلالة الدليل
مع تخلف المدلول وقال صاحب البداية النظر الشبهة ما لاجله يلتبس
على المستدل ماهية المدلول وما نحن فيه كذلك لان بالتناول الظاهري
صادق الفروع كانها مرادة باللفظ ثابتة وليست بمرادة لتقدم الحقيقة
وللظن المنع قيل صورة الاشارة ان قال انزل وجوزان يكون بالبد
قوله وانما تركنا الى اخره جواب سوال وارد على الجواب المذكور بان
قيل انكم تركتم اعتبار الصورة الاولى في هذه الصورة فقال انا لا ندعي
اعتبار الصورة مطلقا بل ندعيه في محل صالح للتبعية وذلك الفروع
اما فصل الاجداد والجدات فلا يصلح لذلك لانهم اصول فلو قلنا
باعتبار الصورة لزم جعل التبع اصلا لا اصليه وجعل الاصل تبعا للتبع
فهو قلب الاصول وعكس المعقول فلا يجوز وفي قوله عن الاباء دلالة

25 بك ونشير اعني لكن قوله في الاجداد هذا المكاتب فانه اذا اشترى
ابويه او جده ليس له بيعهم كذا في مكاتب الاصل وليس هذا الا اعتبار
الحكم في الاصول بالتبعية وكذا في عامة كتب اصحابنا وان اشترى المكاتب
اباه او ابنه دخل في كتابته لانا نقول لا نسلم ان ابويه يدخلان في كتابته
ولنا رواية اخرى توافق هذا الاصل وهي ما روى ابو العباس الناطفي
في الاجناس فقال قال في المجرد قال ابو حنيفة رحمه الله للمكاتب ان تكاتب ابويه
واولاده المشتراة فدل انهم لم يتكاتبوا عليه الى هنا لفظ الاجناس ولكن
سلمنا لكن لا نسلم ان هذا الدخول للتبعية بل لتحقيق معنى البر والاحسان
بقدر الامكان لان الانسان مامور للوالديه بالاحسان قال تعالى وبالوالدين
احسانا فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق لعتق ابواه شراه وهو من اهل
الكتابة فيتكاتبان عليه لتحقق البر بخلاف صورة الاستيمان فان هنا كان
اهل الاستيمان لا من اهل الامان لان الامان من جهة المسلمين لا من جهته
وقد استامن هو على ابايه لا على اجداده وعلى امهاته لا على جداته فلو دخل
الاجداد والجدات لزم الغرور على المسلمين على انا نقول لو لم يدخل الابوان
في الكتابة لزم ان يكون ملكا للابن فتصرف فيه ويباع كساير المتاع وهو
امر شنيع لا يتقبله النقل والعقل بخلاف صورة الاستيمان حيث لم يدخل
الاصول في الامان لانه في حيز الاسكان بابتداء الاستيمان او باجراء كلمة الايمان
فيحصل له سلامة النفس والمال فلا يلزم الامر الشنيع هذا هو
الفارق الكلي برضاه للودعي وما قال بعضهم لو قلنا يتناول الاباء للاجداد
لكان عملا بشبهة الشبهة فنه نظر قوله فان قيل فقد قالوا الى اخره
هذه الشبهة ترد على الدعوى الاولى وهي اسما له الجمع بين الحقيقة والمجاز
بلفظ واحد وجه الورود ان وضع القدم حقيقة في الحافي وفي المتنعل والراكب
مجازا والحالف عنث كيف دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وكذا

قوله دار فلان لان دار فلان حقيقة يا هي ملكه لعدم صحة النفي
والمستعارة والمستاجرة داره مجاز لصحة النفي والحالف تحنث
في يمينه اذا دخل دار الفلان مملوكة كانت او غير مملوكة فيلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز وكذا يلزم الجمع بينهما فيما اذا قال لله علي صوم رجب ونوى اليمين
يكون نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى يلزمه القضاء والكفارة
اذا لم يصم الاول باعتبار الاول والثاني باعتبار الثاني وانما يلزم الجمع
لان حقيقة هذا الكلام للنذر ولهذا لا يتوقف على النية واليمين مجاز
لتوقفه على النية فلما صار مرادين عند نية اليمين لزم الجمع بينهما ووجه
افهم ان اللام للنذر وصيغة قيام مقام الباء مجاز كما في حديث ابن عباس
دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج اي فبالله فلما اريدا صار
جمعا بين الحقيقة والمجاز هذا حاصل السوال والجواب بعقبه ان شا
الله تعالى ثم المسئلة على ستة اوجه الاول عدم النية اصلا والثاني نية النذر
لا غير والثالث نية النذر ونية ان لا يقع يمينا والجميع يكون نذرا
لان اللفظ حقيقة للنذر والرابع نية اليمين ونية ان لا يقع نذرا فهو
يمين لاحتمال كلام اليمين والخامس نيتهما فعند ابي حنيفة ومحمد
يقعان وعند ابي يوسف يقع نذرا والسادس نية اليمين فعندهما
يقع النذر واليمين وعند ابي يوسف يكون يمينا قوله وفيه حرج اي
فيما ذكر من المسايل قلنا وضع القدم مجازا عن الدخول فيه تسامح
لان الدخول ليس بمستعار عنه بل هو مستعار له فكان حقه ان
يقال للدخول وكانه ضمن عبارة عن الدخول وهذا جواب عن السوال
الاول وجه الجواب ان يقال لا نسلم ان فيما قلتم جمعا بين الحقيقة
والمجاز بل هو عمل بعموم المجاز بيانه ان وضع القدم سبب الدخول
واستعارة السبب للمسبب من طرق المجاز والدخول يشتمل الحافي

وغيره فيصير تقدير كلام ان لا ادخل دار فلان وانما تركنا الحقيقة
وعملنا بالمجاز لدلالة غرض الحالف على ترك الحقيقة لان غرضه منع نفسه
عن الدخول لا عن وضع القدم وغرض الحالف معتبر الا ترى انه اذا حلف انه
لا يلبس هذا الثوب او لا يركب هذه الدابة او لا يسكن هذه الدار وهو لابسه
وراكبها وساكنها فاخذ في النزع والنزول والنقلة من غير لبث ولا ريث
لا يحنث لانه غرضه من اليمين تحقيق البر ولا يتحقق البر الا بان يستثنى زمان
النزع والنزول والنقلة قوله واضافة الدار الى اخره هذا جواب
عن سوال الثاني ووجهه ان يقال لا نسلم ان الدار اريد بها الحقيقة والمجاز
بل اريد بها المجاز وعمل بعمومه بيانه ان الحامل على هذه اليمين المعاداة
الموروثة للغيظ والدار ليست يصالح للمعاداة فاريد بدار فلان دار يسكنها
فلان والدار المسكونة لفلان اعم من ان يكون مملوكة له او غير مملوكة فيحنث
انه دار دخل اذا كان يسكنها فلان حتى اذا دخل دار الفلان مملوكة له
لا يسكنها فلان لا يحنث قوله فاعتبر عموم المجاز اي في الصورتين اعني
الدخول والكنى قوله وهو نظير ما لو قال فلان الى اخره اي الذي علمنا
بعموم المجاز نظير ما لو قال عبده حر يوم تقدم فلان فقدم فلان ليلا
او نهارا عتق بيانه ان اليوم تارة يذكر ويراد به النهار وهو زمان
ممتد من طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس كقوله تعالى فعدة من ايام
اخر وكقوله ع يوم الجمعة وقد يذكر ويراد به مطلق الوقت كقوله تعالى ومن
يولهم يومئذ دبره والمراد منه مطلق الوقت بالنقل ثم الضابط
في ارادة النهار او مطلق الوقت ان كل موضع يقبل التوقيت في حرف
المدة بان يكون الفعل ممتدا يحمل اليوم هناك على بياض النهار كقولك
لبست يوما ومكثت يوما وصمت يوما لان النهار ممتد كهذه الافعال
فيحمل اليوم بدليل الفعل الممتد على النهار للتناسب وكل موضع لا يقبل

التوقيت وضرب المدة بان لا يكون الفعل ممتدا يحمل اليوم هنا على مطلق
الوقت لان الفعل اذا لم يكن ممتدا لا يحتاج الى زمان ممتد بل يحتاج الى مطلق
الزمان كقولك دخلت على زيد يوم الجمعة وخرجت عن داره يوم القتال فلما
اريد في مسئلة القدوم مطلق الوقت من اليوم لاضافته الى فعل لا يمتد وهو
القدوم عملا بعموم الوقت لان الوقت يشتمل الليل والنهار فحنث في يمينه
ساعة قدم فلان ليلا كان او نهارا بخلاف ما اذا قال ليلة تقدم فلان حنث
لا يحنث الا بالقدوم في الليل لان الليل يستعمل في مطلق الوقت حتى يراد عمومه
فان قلت لا نسلم ان الفعل الذي لا يمتد في هذه المسئلة هو القدوم فلم لا يجوز ان
يكون المراد منه الحرية كما قال بعضهم كانه قال حر ذلك يوم تقدم فلان
الا ترى الى مسئلة الجامع الصغير وهي قوله امرك بيدك يوم تقدم فلان كيف خص
اليوم ببياض النهار اعتبارا للجانب الجزاء وكذا صاحب الهداية اختار اعتبار
جانب الجزاء في قوله يوم اتزوجك فانت طالق فحمل اليوم على مطلق الوقت وقال
الطلاق من هذا القبيل فينتظم الليل والنهار اي من قبيل فعل لا يمتد قلت
لما كان اراده كل واحد من القدوم والحرية من الفعل الذي لا يمتد في حين
الجواز لعدم امتدادهما صار القدوم اولى بالارادة من الحرية لاضافة
اليوم اليه دونها لان المضاف ابدا يحصل له التعريف او الاختصاص من
المضاف اليه لما بينهما من شدة الامتزاج ولان في ارادة الحرية تاويل الفعل
اي القدوم لاقتصار التقدم اول الكلام مسئلة الامر باليد لان هناك تعارض
موجب الجزاء وموجب الشرط من حيث الامتداد وعدمه فاعتبر جانب
الجزاء ترجيحا له لما انه مما يمتد وفي الامتداد يحصل مطلق الوقت دون
العكس وقول صاحب الهداية معارض بما ذكروا في شرح الجامع الصغير في
مسئلة يوم اتزوجك فانت طالق حيث قالوا ان المقرون باليوم هو التزوج
وهو مما لا يمتد وقد نص فخر الاسلام البزدوي رحمه الله في شرح الجامع الصغير

ذكر الوقت صح

27

~~في مسئلة يوم اتزوجك فانت طالق حيث قالوا ان المقرون باليوم وهو التزوج~~
~~وهو مما لا يمتد وقد نص فخر الاسلام البزدوي~~ في قوله يوم اكلم فلانا فامراته
طالق على ان المقرون باليوم هو الكلام والكلام مما لا يمتد وقول فخر الاسلام اولى
بالرعاية لانه قل ما اكتحل عين الدنيا بمثله الكلام مما لا يمتد الا ترى انه يتوقت
ويتصرف فيه المدة كقولك بكلمها من الصباح الى الرواح لانا نقول امتداد الفعل حقيقة
لا يتصور لانه عرض بلا شيء ويتقضى كما يوجد الا انا يجعله باقيا ممتدا بتجدد امثاله
كما في اللبس والصوم والكلام الثاني ليس بمثل الاول فلا يمكن الفعل بتجدد امثاله
فلا يعتبر ممتدا وهذا لان الكلام مرة يقع خبرا ومرة يقع امرا ومرة
يقع نهيا الى غير ذلك ولا مماثلة بينهما قوله واما مسئلة النذر فليس بجمع ايضا
بل هو نذر ذكر الضمير تناول المذكور او بالنظر الى الخبر هذا جواب عن السوال
الثالث توجيه الجواب فان يقال لا نسلم ان في مسئلة النذر جمعا بين الحقيقة والمجاز
وهو انما يكون اذا كانا مرادين بلفظ واحد فلا نسلم ذلك لان النذر انما صار
مرادا من الصيغة واليمين انما صارت مراده بالنظر الى موجب الصيغه لا بنفس
الصيغه فلا اجتماع اذا بيانه ان كلمة لله او كلمة علي في مثل هذا الكلام للنذر
حقيقه وحكمه الايجاب ثم الايجاب يصلح ان يراد به اليمين مجازا لان
ايجاب المباح يمين وسيجئ ذكره وهذا كالهبة بشرط العوض فانها تبرع
ابتداء حتى يصح الرجوع قبل القبض وبيع انتهاء حتى يكون للشفيع الشفعة بعد
القبض وكونها تبرعا باعتبار الصورة وهو مبادلة المال بالمال على سبيل
التراضي ولا منافاة بين الواجب بالنذر وبين الواجب باليمين فيصحان لان
الاول واجب لعينه والثاني واجب لغيره كمن حلف على اداء نحو اليوم فلم
يود يجب عليه القضاء والكفارة والقضاء باعتبار حق سببه الوجوب ولم
يسقط والكفارة باعتبار اليمين ونقول النذر ثبت بلفظ علي واليمين
ثبت بلفظ لله لان اللام يحتمل اراده الباء فادى الى اليمين بجعل مستعارة

الا يال في مسئلة هذا الكلام لان
لفظ لله لا يراد به النذر انما يكون
الا انه لما قال لله العالم به وكذا
لفظ على لا يكون نذرا
انما كان لا لابطال الفعل
نذرا على الف درهم

لنبا، كما في قول ابن عباس فلانها غربت الشمس فلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز من لفظ واحد بل حصل كونهما مرادين من لفظين مختلفين ثم اعلم
انهم قالوا في قوله يمين لموجبه ان الموجب هو الوجوب لا الايجاب لكن استعير
الايجاب للوجوب لان الايجاب علته فاقول هذا التكلف منهم لان حقيقة
الايجاب يمكن ان تراد فايه حاجة للمجاز لان قوله علي لما كان موضوعا
للايجاب كالشراء وضع للملك يكون الايجاب موجبه لا محالة قوله وهو ايجاب
اي ايجاب المباح والمباح ما يتخير العاقل فيه بين الترك والتحصيل شرعا
كذا قال صاحب الميزان قوله لان ايجاب المباح يصلح يمينا لانه يستلزم
تحريم المباح لان قبل النذر على الصوم كان له ولاية الترك والتحصيل فبعد
النذر وهو ايجاب المباح صار حراما تركه واجبا مباشرته فلذلك تحريم
المباح يستلزم ايجاب المباح ايضا لان قبل التحريم كان الترك والتحصيل سواء
فبعد التحريم صار واجبا تركه حراما مباشرته فلزم من ايجاب المباح
تحريم المباح وهو الترك ومن تحريم المباح ايجاب المباح وهو الترك ايضا
وتحريم المباح يمين بالنص فكذا ايجابه لان في ايجابه تحريم قال تعالى
يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي قدر
الله لكم ما تحللون به ايمانكم وهو الكفارة الواجبة شرعا فسمى التحريم
يمينا قوله وهذا الشراء القريب وجه التشبيه ان المشبه بصيغته
نذر وبموجبه يمين وهما متغايران والمشبه به بصيغته تملك وبموجبه تحرير
وهما متغايران وانما قلنا هذا كيلا يقع توهم ان في المشبه النية
شرط لثبوت اليمين وفي المشبه به ليست بشرط لوقوع العتق على
القريب فكيف يصح التشبيه وقولنا تحرير بموجبه لان ذاته مثبت
للملك فمن المحال ان يكون الموضوع لاثبات الشيء موضوعا لازالته
والتحرير منه بل لا يثبت فصار شراء القريب باعتبار ذاته مثبتا للملك

وباعتبار موجبه وهو الملك اعتاقا مزيلا للملك ومثل هذا لا يكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز قوله ومن حكم هذا الباب اي هذا النوع وهو نوع الحقيقة
والمجاز قوله لان المستعار لا يزاحم الاصل وانما كان كذلك لان وجود الحقيقة
مستغن عن وجود المجاز ووجود المجاز ليس بمستغن عنها فيكون الحقيقة
اقوى وبالارادة اولى لان الحقيقة لا يصح نفيها اصلا والمجاز يصح نفيه الا ترى
انك لو نفيت اسم الاسد عن مسماه وقلت انه ليس باسد كذبت واذا نفيته
عن الشجاع وقلت انه ليس باسد صدقت ولان الحقيقة لا تحتاج في دلالتها
على المراد الى قرينة زائدة بخلاف المجاز فانه ابدا يحتاج في دلالته على المراد
الى قرينة زائدة الا ترى انك اذا قلت رايت اسدا لا يحمله السامع على المجاز الا
بدلالة الحال او فحوى الكلام كما اذا قلت مثلا رايت اسدا يرمي حيث يدل
الرمي على المجاز وهذا لان المقصود من الكلام هو الافهام وفي المجاز اخلال بالافهام
اذا لم يرد الدليل على المرام فصارت الحقيقة [illegible] بان يكون مراده الا اذا
تعذرت ارادة الحقيقة فح نصار الى المجاز صيانة للكلام عن التعطيل مثال
هذا ما ذكره في الجامع الكبير اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدا فانتما طالقان
فولدت احداهما ولدا وقع الطلاق عليهما لان اجتماعهما على ولادة ولد واحد
لا يتصور فيصار الى المجاز كانه قال ايتكما ولدت ولدا وعلى ان يوجد من كل واحد
لان الحيض منهما يتحقق وكذا الولادة قوله متعذرة الفرق بين المتعذرة
وبين المهجورة ان المتعذرة ما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة كما اذا
حلف لا ياكل من هذه النخلة حيث يقع اليمين على ثمرها لا على عينها
من قولك تعذر الامر اذا ضاق السبيل اليه والمهجورة ما يمكن وصوله
الا ان الناس هجروه اي تركوه كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان
فان حقيقة هذا الكلام وهو وضع القدم حافيا ممكن لكن الناس هجروه
فلهجرانهم الحقيقة صير الى المجاز صيانة لكلام العاقل عن الالغاء قوله

هذا اذا قال اذا حضتما حيضة
وفيما اذا قال اذا ولدتما ولدا [illegible]
فهذا على [illegible]

وعلى هذا قلنا انه وعلى هذا الاصل وهو ان الحقيقة اذا كانت متعذرة او مهجورة يصار
الى المجاز قلنا ان التوكيل بالخصومة ينصرف الى مطلق الجواب لان الخصومة هي بعينها
فيكون حراما وما كان حراما لا يأتيه المسلم بنفسه ولا يرضى لغيره مباشرته بالنيابة
فيكون التوكيل بالخصومة مهجورا شرعا فيصار الى المجاز وهو مطلق الجواب فيكون
المراد من هذا التوكيل هو كما يصار الى المجاز في المهجور العادي ثم الجواب تارة
يقع بنعم وتارة يقع بلا فالاول اقرار والثاني انكار فكما يملك الوكيل الانكار
من حيث انه جواب يملك الاقرار من حيث هو جواب ثم اعلم ان مجوز المجاز
كون الخصومة سببا للجواب واطلاق اسم السبب وارادة المسبب من طرق
المجاز وقد عرفته وقيل المجوز وقوع الجواب في مقابلة الخصومة فلما كان كذلك
سمي باسمها كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة فاقول لا نسلم ان اطلاق اسم
السيئة على الفعل السببي مجاز بل هو حقيقة لان السيئة فعل يفعل نحو الانسان
على وجه يشق عليه بحكم الطبيعة مثل ذلك الفعل والفعل الثاني مثل الاول في هذا
المعنى ولئن سلمنا انه مجاز لكن لا نسلم ان المجوز ما قالوا من المقابلة بل
المجوز كون الفعل الاول سببا لاستحقاق الفعل الثاني والاول سيئة
فسمي الثاني باسمها بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب وثمرة انصراف
التوكيل بالخصومة الى مطلق الجواب تظهر فيما اذا ادعى رجل على اخر الفا مثلا
فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعي فاقر الوكيل عند القاضي
بان الالف لازم على موكله او وكل المدعي رجلا ليخاصم المدعى عليه فاقر
الوكيل عند القاضي بان موكله اخذ الالف جاز وان اقر في غير مجلس القاضي
لم يجز استحسانا عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف الا انه يخرج من
الوكالة عندهما وعند زفر والشافعي لا يجوز في الفصلين وهو قول ابي يوسف
اولا لانه مامور بالخصومة وهي المنازعة والاقرار مسالمة وبينهما
مضادة قلنا لا نسلم انه مامور بالخصومة وهي حرام بالنص ولا يجوز

ان يامر المسلم بالحرام [illegible] فلما ثبت ان الخصومة مهجورة شرعا
صير الى المجاز وهو الجواب الشامل على الاقرار والانكار الا ان ابا يوسف
يقول اقراره غير منصوص وانما اريد مجازا لانه جواب الخصم وموضع
الخصومة مجلس القضاء فيتقيد به وانما قلنا ان الاقرار جواب لان
الجواب من جاب الفلاة اذا قطعها سمي به لكونه قاطعا للسؤال
والاقرار قاطع للخصومة الخصم فيكون جوابا كالانكار قوله الا ترى
ايضاح لما ادعى من ان الحقيقة اذا كانت مهجورة شرعا يصار الى
المجاز كالمهجور العادي حتى انه لو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد
بزمان صباه حتى اذا كلمه بعدما شاخ حنث فصار كانه قال لا يكلم هذا
الشخص وهذا الذات وكذا اذا حلف لا يكلم هذا الشاب ومسئلة الشاب
مذكور في شرح الجامع الصغير لفخر الاسلام وانما لم يتقيد الحلف بالصبا
والشباب لان الشرع امرنا بتحمل اخلاق الصبيان ومداراة الفتيان
ونهانا عن الهجران قال عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا
علق الوعيد الشديد بترك الترحم وفي ترك التكلم ذلك فيصار الى المجاز صونا
للمسلم عن الحرام بقدر الامكان مع رعاية كلامه عن الالغاء فان قلت سلمنا
هذا اذا كان الصبي والشاب رشيدين اما اذا كان فيهما سوء سفاهة وفحش
فكاهة وقلة ادب وكثرة شغب فلا نسلم ذلك لان اليمين اذا انعقد
على شيء فيه صفة داعية الى اليمين يتقيد اليمين بتلك الصفة الا ترى انه
لو حلف لا ياكل هذا الرطب لا يحنث اذا اكله بعد ان صار تمرا لان صفة
الرطوبة داعية الى اليمين لانها تضر من غلبته الرطوبة بخلاف الحلف على
لا ياكل لحم هذا الحمل حنث في كل حال اذا اكل لحمه لان لحم الكبش اضر من لحم الحمل فلم تكن
صفة الصغر صالحة لكونها داعية فلم يتقيد بها قلت سلمنا ان اليمين
يتقيد بالصفة الداعية لكن تركنا هذا الاصل بكون هجران الصغار

مهجور شرعًا لان قوله لا يكلم صغيرا لا يتقيد بحين صغيره وهو فعلنا باطلاقه فان قلت لا نسلم ان عدم تقييد اليمين بالصبا والشباب باعتبار ما قلتم من لزوم الهجران المهجور شرعا بل باعتبار اصل اخر مقرر محرر في الكتب وهو ان الصفه في الاعيان لغو وفي الغايب معتبرة تحقيقه ما لو حلف لا يكلم صبيًا او شابًا حيث يتقيد اليمين بصفه الصبا والشباب قلت لا نسلم ان الصفه في الاعيان لغو مطلقا بل الصفة اذا كانت داعيه الى اليمين يكون معتبرة الا ترى الى علمه الرطب والبسر كيف تقيدت اليمين بها فلما لم تعتبر الصفه الداعيه في مسلتنا علم انها انما لم يعتبر لامر اخر وهو لزوم الهجران المهجور شرعًا بخلاف ما اذا حلف لا يكلم صبيًا او شابًا حيث تقيدت اليمين بصفه الصبا والشباب وان كان يلزم الهجران المهجور الشرعي الحرام لان هنالك صارت الصفه معرفه للذات فبدون تلك الصفه لا يبقى الذات المحلوف عليه ولو لم يعتبر الصفه لم يتقيد اليمين بها وليس للكلام مجاز يلغو كلامه اصلا وفي ذلك ابطال اهليته واهداره دميته والحاقه بالبهيمة بل بالجمادات فلا يجوز ذلك فصارت اليمين متقيدة بتلك الصفة وان كانت حرامًا واليمين على الحرام تنعقد ايضا كما في قوله ~~بتلك الصفه وان كانت حرامًا واليمين~~ ليقتلن فلانًا او لا يكلم اباه او لا يصلي صلوته فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة اي ليست بمهجوره شرعيه ولا عادة لكنها قليله للاستعمال ومجاز متعارف اي استعماله في عرف الناس اكثر من استعمال الحقيقة فعند ابي حنيفه العمل بالحقيقه اولى وهي اكل الحنطة قضمًا وشرب ماء الفرات كرعًا وعندهما العمل بعموم المجاز اولى وهي ما حوله الحنطة وشرب ما يجاور الفرات فلما اعتبرا عموم المجاز قالا يحنث مطلقًا سواء اكل الحنطة قضمًا او اكل خبزها وسواء شرب ماء الفرات كرعًا او اغترافا الا ان ينوي الحنث بعينه ح لا يحنث باكل خبزه عندهما ايضًا وعليه نص الحاكم الجليل الشهيد

في الكافي وقيل يرجع في المبسوط فعلم بهذا ان الاختلاف فيما اذا لم ينو قوله 30
وهذا يرجع الى اصل اي كون العمل بالحقيقه المستعمله اولى عنده من العمل بالمجاز المتعارف وبالعكس عندهما يرجع الى اصل فوجه بيانه على هذا الاصل من حيث ان الخلفية لما كانت عند ابي حنيفه من حيث التكلم اعتبر لفظ الحنطة فتقيدت اليمين بها كما هي وهي حبة سمرا مشقوقة البطن صالحة للغذاء واعتبر الكرع لان ذلك حقيقة اللفظ وعندهما لما كانت الخلفية من حيث الحكم وهو المقصود كان المجاز وهو ما حوته الحنطة وما يجاور الفرات اولى لشمول المجاز ثم اعلم ان ابا حنيفه وصاحبيه اجمعوا في امور ثلث لكن حفظها اولا الاول ان المجاز خلف عن الحقيقة والثاني كون الاصل متصور الوجود والثالث المصير الى المجاز عند تعذر العمل بالاصل والرابع ان الحقيقه والمجاز من اوصاف اللفظ لا الحكم ثم اختلفوا في ان الخلفيه في حق التكلم ام في حق الحكم فان ابو حنيفه لعم في حق التكلم يعني ان التكلم بلفظ المجاز وهو لفظ الاسد مثلا كالتلفظ بلفظ الشجاع المفرط في شجاعته الكامل في بسالته من غير ان يكون حكم المجاز خلفا عن حكم الحقيقه بل يثبت الحكم بالمجاز بطريق الاصاله وقالا الخلفيه في حق الحكم فيصير التكلم بلفظ المجاز خلفا عن الحقيقه في اثبات الحكم لان الحكم هو المقصود فاما المعان تعشق الصور فجعله خلفا في المقصود اولى منه في غيره فاذا ثبت هذا قالا كل موضع انعقد السبب فيه للحكم الاصلي انعقد للحكم الخلفي والا فلا كما في يمين الغموس لما لم ينعقد الحكم الاصلي وهو البر لم ينعقد الحكم الخلفي وهو الكفاره وفي اليمين المنعقدة لما انعقدت في حكم الاصل وهو البر انعقدت الحكم الخلفي وهو الكفارة فهنا في مسلتنا في قوله لعبده الاكبر سنا منه هذا ابني لما لم ينعقد الكلام في حق الحكم الاصلي وهو البنوه لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الحريه لان شرط الخلفية تصور الاصل لكن تعذر لمانع وهو كونه ثابت النسب لمثله من الغير صحت الخلفية

وفي قوله هذا ابني النسب لمعروف الذي يولد مثله لمثله لما تصور الاصل ح

وهي الحرية ولابي حنيفة ان الخلفية من حيث التكلم لان الحقيقة والمجاز بالاجماع
من اوصاف اللفظ لان المجاز لفظ مستعمل مقام لفظ الحقيقة لمشابهة بينهما فيلزم
لا محالة ان يكون الخلفية في حق التكلم لا في الحكم لان المتكلم يتصرف في اللفظ
ويضعه مكان لفظ اخر ثم لفظ المجاز يثبت الحكم ابتدا بطريق الاصالة كما
يثبت الحقيقة ذلك الا ترى انك اذا استعرت لفظ الاسد عن الهيكل المخصوص
للشجاع المفرط نقلت اللفظ عنه الى الشجاع لا المعنى لان المعنى لا يتصور انتقاله
اذ شجاعة الاسد باستعارة لفظ الاسد لم يزل عن الهيكل المخصوص وهذا
ظاهر ولانه لا بد من رجحان الاصل على الخلف ورجحانه على الخلف من حيث اللفظ
لان الخلف قايم مقام الاصل اما من حيث الحكم فلا لان الحكم الثابت بالمجاز مثل
الحكم الثابت بالحقيقة لان الحرية الثابتة بقوله هذا ابني مثل الحرية الثابتة
بقوله هذا حر فلما ثبت ان الخليفة في حق التكلم قلنا ان قوله هذا ابني
لعبده الاكبر سنا منه صلح ان يستعار للحرية لان شرط الخلفية تصور
الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث التكلم لان قوله هذا ابني من حيث التكلم
صحيح لانه مبتدا وخبر لكن تعذر اثبات البنوة وهي الحكم الاصلي فلا يضر ذلك
لان الخلفية ليست في حقه فلما صح قوله هذا ابني وتعذر موجبه الحقيقي تعين
المجاز بطريق اسم الملزوم على اللازم او بطريق اطلاق اسم السبب وهو
البنوة على المسبب وهو الحرية وهي طريق من طرق المجاز فعملنا به لا يلزم
الغا كلام العاقل وفيه من الفساد ما لا يخفى على احد والجواب عن الكلي الذي
قالا فاقول لا نسلم انه بطريق اللزوم بل بطريق الجواز الا ترى ان النية
يشترط في التيمم ولا يشترط في الوضوء عندنا ثم المسايل في الفروع على
هذا الاصل كثيرة منها ما قال ابو حنيفة لم يجوز الجمعة بالخطبة القصيرة
والصلوة باية قصيرة عملا بالحقيقة المستعملة وهي ما يطلق على اسم
الخطبة والقراة وعندهما عملا ... بالمجاز المتعارف وهو ما سمي

31 خطبة وقراة في العرف وان قلت ما الفرق بين هذه المسألة حيث ثبت
الحرية بطريق اطلاق اسم السبب وبين ما اذا قال لامراته وهي معروفة
النسب هذه بنتي او اختي او امي حيث لا يثبت الحرمة بطريق اطلاق اسم
السبب وهو البنتية او الاختية او الامية على المسبب وهو الطلاق
والمسألة في الكافي للحاكم الشهيد وفي المبسوط قلت انما لم يثبت الطلاق
بطريق اطلاق اسم السبب مجازا لان البنتية او الاختية او الامية
منافية للطلاق والشي لا يستعار لما يضاده وينافيه وانما قلنا انها
منافية للطلاق لانها اذا ثبتت تظهر الحرمة من الاصل فلا يبقى للطلاق
الذي يقتضي سابقة النكاح وجود اصلا فعلمت من هذا ان وجود كل
واحدة من هذه الثلاثة مناف لوجود الطلاق فلا يجتمعان اصلا فلم
يكن استعارة واحدة منها للطلاق للمنافاة بخلاف البنوة والبنتية
في العبد والامة اذا قال هذا ابني او هذه بنتي حيث يثبت الحرية لان البنوة
او البنتية اذا ثبتت لا تنافي العتق لان العتق يجامع البنوة والبنتية الا ترى
الى قوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه بخلاف الطلاق حيث لا يوجد معها
اصلا هذا ما سنح به خاطري في بيان الفرق وقال شمس الايمة السرخسي في المبسوط
والفرق لابي حنيفة بين هذا وبين العتق ان لاقراره بالنسب في ملكه موجبا
فيجعل ذلك الاقرار كناية عن موجبه مجازا وليس لاقراره بالنسب في ملك النكاح
موجب من حيث الازالة فلا يمكن اعماله بطريق المجاز واكثر ما في الباب
ان يقال موجبه نفي اصل النكاح فيجعل كانه صرح بذلك وجحوده لاصل النكاح
لا يكون موجبا للفرقة فكذا اقراره بذلك يريد بالجحود قوله ما تزوجتها
وما كان بيني وبينها نكاح قط وبه صرح في اصوله قوله لا لحاجة الحقيقة
اي لاثباتها في قوله الذي في فصل الرجل والقابل وهو اكبر جملة حالية فاعتبر
على صيغة المبني للفاعل اي اعتبر ابو حنيفة قوله فصارت الحقيقة

اولى اي فيمن حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من الفرات فان
حقيقته اكل الحنطة وهي اكلها غلبا وقليا مستعملة وحقيقة الشرب من الفرات
وهي الكرع منه مستعملة فلا يكون التكلم بالمجاز مزاحما للتكلم بالحقيقة لان الحلف
لا يزاحم الاصل على ما قلنا فيكون الحقيقة اولى بالمراد يقال كرع بالماء اذا تناوله
بفيه من موضعه قوله لاشتماله اي لعموم المجاز لانه ينطلق على حكم الحقيقة
والمجاز فصار اولى اي المجاز المتعارف صار اولى من الحقيقة المستعملة قوله ثم جملة
ما يترك به الحقيقة خمسة انواع لما فرغ عن بيان احكام الحقيقة والمجاز شرع فيما
يترك به الحقيقة وهو خمسة انواع والانحصار على خمسة على قول ابي حنيفة اما عندهما
يترك الحقيقة لعارض المجاز المتعارف ايضا كما مر قبيل هذا قوله بدلالة العادة اي
يترك الحقيقة بدلالة العادة على تركها كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان حنث
بترك الحقيقة وهي وضع القدم حافيا في دار فلان بغير واسطة الخف وغيره
ويراد به المجاز وهو الدخول بدلالة العرف والعادة لان مقصود الحالف منه
في العرف هو الدخول لا مجرد وضع القدم قوله وبدلالة محل الكلام اي يترك
الحقيقة بدلالة محل الكلام على كون الحقيقة غير مراده كما اذا حلف لا ياكل من
هذه النخلة حيث لا يكون المراد عين النخلة بل ثمرها بدلالة محل الكلام وهي النخلة
لان اكلها متعذر فينصرف اليمين الى ثمرها مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على
المسبب حتى لو اكل من عين النخلة لا يحنث وقوله كما مر اشارة الى هاتين المسألتين
اعني مسئلة وضع القدم ومسئلة اكل النخلة وقوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير من هذا
القبيل اعني من قبيل ما يترك فيه الحقيقة بدلالة محل الكلام لانه لما لم يكن اجراء الكلام
على عموم السلب حمل على سلب العموم كما هو الاصل في كل موضع لا يمكن اجراء
العام على عمومه يراد منه اخص الخصوص وانما لم يكن ارادة العموم لان بين
الاعمى والبصير مساواة من جهات من جهة الوجود ومن جهة الحدوث ومن
جهة الانسانية ومن جهة الجسمية الى غير ذلك وانما اريد اخص الخصوص لكونه

متيقنا فهو هنا التغاير في انتفاء عمى القلب ببصره ولم يحمل على عمى الظاهر وبصره
لان ذلك معلوم بالحس والمشاهدة وكلام الحكيم القديم لا يخلو عن الفائدة
ومن هذا القبيل قوله عليه السلام الاعمال بالنيات لما لم يمكن اجراؤه على العموم حمل
على اخص الخصوص وانما قلناه لان كثيرا من الاعمال تصح بدون النية كعمل الحياكة
وسائر الصناعة وكذا غسل الخبث يصح بدون النية بالاجماع وكذا اعمال البهائم
والمجانين يوجد بلا نية وحقيقة الوضوء ايضا لا يحتاج وجودها الى النية
لانه عبارة عن غسل ومسح والغسل والمسح يوجد بنية وبغير نية فلما لم يمكن
ارادة الحقيقة من لفظ الاعمال باجرائها على عمومها حمل على اخص الخصوص بان
تكون الاعمال مستعارة للاحكام بطريق اطلاق اسم السبب على حكمه ثم الحكم
نوعان متغايران احدهما حكم الدنيا وهو الجواز والفساد والاخر حكم
الاخرة وهو الثواب والعقاب وانما قلنا انهما متغايران لان حكم الاخرة
يتعلق بالعقيدة وحكم الدنيا يتعلق بالشرائط والاركان الا ترى ان
من صلى في ثوبه نجس ثم علم ان ثوبه كان نجسا لا تجوز صلاته ولكن الثواب
ما صلى لصحة اعتقاده واذا صلى رياء وسمعة تكون صلاته جائزة ولا يكون
له الثواب فثبت ان بين الحكمين تغايرا وحكم الاخرة وهو الثواب مراد
بالاجماع فلا يبقى حكم الدنيا مرادا فيصح الوضوء بلا نية لان المشترك لا عموم
له في معرض الاثبات فعن هذا عرفت ان الشافعي ناقض في كلامه حيث قال
في حديث ابن عمر رضي الله عنهما المجاز ضروري فلا عموم له ثم في حديث النية يدعي العموم
مع انه لا يتيسر له ذلك لانه يجوز غسل الخبث عن الثوب والبدن بلا نية وهو
امر شرعي ثابت بالكتاب قال الله تعالى وثيابك فطهر وقال عليه السلام لا صلاة
الا بالطهارة والطهارة لا تحصل اذا لم يغسل الثوب والبدن عن الخبث
قوله وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور صورته امرأة قصدت
ان تخرج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق فجلست الحنث والعيان ان

ثم خرجت لم

ان يجتنب اطلاق الكلام والاستحسان ثم ذكر كذا في الجامع الصغير لفخر الاسلام
فهنا تركت الحقيقة وهي عموم الخروج بدلالة معنى في المتكلم وهو اخراج الكلام مخرج
الجواب فصار كانه قال ان خرجت هذه الخرجة فانت طالق لان الجواب يتضمن
اعادة ما في السوال وانما قلنا ان الخروج عام لان كل فعل يدل على مصدر
نكرة لان النكرة هي الاصل على ما عرف والنكرة اذا وقعت في موضع النفي تعم
الا ترى انك لو قلت ما رايت رجلا امس ثم قلت رايت رجلا امس جرت
كاذبا فلولا ان النكرة في موضع النفي تدل على العموم لم تكن كاذبا لانك ح
تثبت رؤية رجل وتنفي رؤية اخر ومن الدليل على ان النكرة في موضع النفي
تعم صحة الاستثناء بان يقال ما رايت رجلا الا زيدا وعمرا وخالدا فلولا
ان النكرة في موضع النفي تعم لم يصح اخراج هولاء بالاستثناء ومن حكم رجل
كما لا يصح ان يقال رايت رجلا الا زيدا تحقيقه ان هذا الكلام يدل على نفي
الروية عمن لو وقعت الروية عليه لكانت واقعة على رجل ولا يكون
هذا الا بعموم نفي جميع الرجال لانه نفي الروية عمن يتناوله اسم رجل منكر
شايع في الجنس ومما يوليد هذا قول الله عز وجل ولا تدع مع الله احدا
ولا يفهم منه لكن ادعوا معه اثنين او ثلثة او اربعة او غير ذلك ثم اعلم ان
معنى يمين الفور يمين الحال وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت
فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث وقيل
جا فلان وخرج من فوره اي من ساعته وذكر في الفوايد الظهيرية يمين
الفور ماخوذ من فوران القدر وسميت هي بهذا الاسم باعتبار فوران
الغضب ويمين الفور تفرد بتخريجها ابو حنيفة كذا في الهداية لانهم كانوا يقولون
اليمين نوعان مؤبدة كلا يفعل كذا وموقتة كلا يفعل كذا اليوم
فاستخرج ابو حنيفة رحمه الله يمين الفور وهي مؤبدة لفظا موقتة معنى
قوله وبدلالة سياق النظم قال ابن العيد عفا الله له لو قال المصنف

وبدلالة قضية النظم لكان اعم وبدلالة سياق النظم لكان اجمل لكونه
اشمل لانه كما يترك حقيقة العبارة بدلالة السياق يترك حقيقة السياق
بدلالة السباق فانهم كما في الاية تركت حقيقة السياق وهو قوله تعالى فليكفر
بدلالة السباق وهو قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا لان ادنى
درجات الامر ان يكون مباحا والمباح لا يلحقه الوعيد فلما لحق هنا الوعيد
علمنا ان حقيقته غير مراده فكذلك اريد بالظالمين الكافرون بدلالة
فليكفر لا كل ظالم فان من ارتكب صغيرة ايضا يسمى ظالما وهو غير مراد
فاذا ترك حقيقة عموم الظلم بالسباق وفي الاية ترك الحقيقة من وجه اخر لكن
هو ليس بخارج من هذين القسمين اعني حقيقة التخيير المستفاد من قوله
فمن شاء متروكة بالسياق لان التخيير يقتضي ان لا يكون المخير معاقبا
في فعل ما خير والوعيد يدل على المعاقبة فعلم ان حقيقة التخيير فيه متروكة
ثم اعلم انه لما تركت حقيقة الامر والتخيير حمل على الانكار والتوبيخ مجازا
كذا قال فخر الاسلام البزدوي رحمه الله ثم قال بعض الشارحين وتجوز
المجاز هكذا قال هو المناسبة والمناسبة بين الامر والتوبيخ ثابتة
من حيث التضاد لمعاقبة بين الضدين فان الامر لطلب الفعل والتوبيخ
لاعدامه فاقول هذا الذي قاله من تجوز المجاز وحش من القول ترده العقول
اذ يلزم من قولهم هذا ان يصح استعارة الحيوة للممات والوجود للعدم
والحلو للمر والسواد للبياض والسم للدواء والمرض للصحة والنهار لليل
والنور للظلمة الى غير ذلك من المحالات وبالعكس لوجود مناسبة المعاقبة
ونجوز ح ان يستعار الاسد الهزبر للضعيف الجبان لان مناسبة
المعاقبة بسبب التضاد حاصلة بين القوي والضعيف وبين الجري
والجبان والعجب من الشارح انه نفى استعارة المنافي للمنافي من قبل ثم
ههنا جوزها وما ظهر لي فوادي من الانوار الربانية والاسرار

الالهيه ان الامر بالشي اذا وجدت قرينة دالة على تركه يستلزم الانكار
والتوبيخ عادةً كما اذا قال الرجل لعبده اولابنه اشتغل بما لا يعنيك فانه لا
يريد السوط والعصا وهو جديد بك يكون المراد للرجل انكارا اشتغال الابن
بما لا يعنيه لا آمرا به فيكون على هذا اطلاق الملزوم اللازم لاعتقادك
وهو طريق من طرق المجاز مثاله ما قال في السير الكبير في الحربي اذا استأمن
مسلما فقال له انت آمن كان آمانا فان قال انت آمن ستعلم ما تلقى لم يكن
امانا ولئن قال من ساعد اوليك الطايفة يجوز المجاز لمناسبة من حيث
التضاد الا ترى انهم يحملون النقيض على النقيض كما عرف وقد قال تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها والجواب عنه لا نسلم ان حمل النقيض على النقيض
بطريق الاستعارة وكيف يقال هذا والمستفاد من شرطه ان لا يراد به
الموضوع الاصلي وفيما قلتم من حمل النقيض لم ينتقل اللفظ عن الموضوع
الاصلي الا ترى الى الموتان لما حمل على الحيوان وهما نقيضان لم يزل عن
موضوعه الاصل وهل يظن احد ممن له قليل حس ان الموتان صار
مفهومه حيوانا والجواب عما قالوا في الاية ما تقدم من بيان الحقيقة
المهجوره فلا نعيده قوله وبدلالة اللفظ في نفسه اي يترك الحقيقة
بدلالة في نفسه من غير دلالة السياق وغيره كما اذا حلف لا ياكل لحما
فاكل سمكا لم يحنث باكل السمك بلا نية كذا في التقويم فلما لم يحنث باكل
لحم السمك وهو لحم حقيقة ثبت ترك الحقيقة وارادة المجاز وهو لحم ناشي من
الدم لدلالة اللفظ على ترك الحقيقة فان قيل لا نسلم ان لحم السمك لحم
حقيقة ولئن سلمنا انه لحم حقيقة لكن لا نسلم ان اللحم الناشي من الدم
مجاز ولئن سلمنا انه مجاز لكن لا نسلم ان في اللفظ دلالة على ترك الحقيقة
قلت اما الجواب عن الاول فاقول ان لحم السمك لحم حقيقة لقوله تعالى لحما
طريا والاصل في الكلام الحقيقة فمن ادعى المجاز فعليه ابراز الدليل وقد

وقد نص شمس الايمة في اصوله على انه لحم حقيقة لكنه ناقص واما الجواب عن
الثاني فاقول ان ارادة اللحم الناشي من الدم لما اريد الناشي من الدم منه
هنا صار خاصا بالارادة وارادة الخاص من العام يكون مجازا لا محالة
واما الجواب عن الثالث فاقول ان في اللفظ دليلا على ترك الحقيقة لان وجوه
اشتقاق اللحم لغة ينبي عن الشدة والقوة يقال التحمت الحرب اذا اشتدت
والتحمت الجراحة اذا اندملت وقويت ونقصان قوة لحم السمك ورخاوته
ظاهر فيكون انتقص في اللحمية من الناشي من الدم والمطلق من الالفاظ
ينصرف الى الكامل وهو اللحم الناشي من الدم هنا ونقول المطلق من الالفاظ
ينصرف الى ما يتسارع اليه الفهم عند اطلاق اللفظ فعند اطلاق اللحم
لا يتسارع الفهم الى لحم السمك الا ترى ان الرجل لو قال لعبده اذهب الى
السوق واشتر اللحم لا يفهم منه لحم السمك اصلا ولهذا ترى الناس يقولون
اكلت لحم السمك فلما ثبت ان العرف هكذا لم يتناوله مطلق اللحم وان كان
سمي في القران لحما طريا لان مبنى الايمان على العرف الا ترى انه لو حلف على
ان لا يجلس على الوتد ثم جلس على الجبل لا يحنث مع انه تعالى قال والجبال اوتادا
وكذا اذا حلف على ان لا يركب دابة ثم ركب كافرا لا يحنث وان كان قال الله تعالى
ان شر الدواب عند الله الاية لا يقال انه مثل هذا التقييد في لحم الادمي والخنزير
حاصل ولم يذكر على قصوره لانا نقول انه ناشي من الدم متكامل في المعنى المطلوب
من اللحم وهو الغذا والاضافة للتعريف لا لكونه قاصرا ونظير هذه المسلة
قول الرجل كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لان المكاتب قاصر في المملوكية لكونه
مالكا يدا قال بعض الشارحين ان لحم السمك مجاز واللحم الناشي من الدم هو الحقيقة
فاقول هذا الكلام ضعيف جدا لانه يصير حينئذ لفظ الشرح من المشروح كالضب
من النون والثريا من الثرى لان مراد المصنف بقوله وبدلالة اللفظ الى
اخره بيان ترك الحقيقة بدلالة اللفظ وايراد النظير له وليس

فيما قال هذا الشارح الا عكس الغرض لان لحم السمك غير مراد بل المراد هو
اللحم الناشي من الدم فكيف يحصل ترك الحقيقة وارادة المجاز فافهم
فانك بالفهم ترتقي عن حضيض التقليد الى اوج عالم الاستدلال قوله
فاكل العنب لم يحنث وكذا اذا اكل الرمان والرطب لا يحنث ايضا بيانه
ان المفهوم من المطلق هو الاطلاق والمفهوم من المقيد هو التقييد وبينهما
مغايرة بالاجماع ثم القيد على نوعين لانه لا يخ اما ان يكون القصور
في المعنى واما ان يكون الكمال فيه فالاول كما في لحم السمك والثاني كهذه
الثلاثة لان فيها كمالا في معنى التفكه اما الرطب فانه صالح للغذا ويستعمل
فيه وكذا العنب واما الرمان فانه يستعمل للدوا حتى روى عن جالينوس
انه قال اكل الرمان نفع كله واكل السمك ضرر كله وقليل السمك خير من كثير
الرمان فلما كانت هذه الثلاثة فاكهة مقيدة لم يتناول اطلاق اسم
الفاكهة اياها قوله لقصور في المعنى المطلوب وهو القوة والشدة
وقوته بان يكون دمويا ولا دم في السمك بدليل سكونه في الما لان طبع الما
بارد وطبع الدم حار وبينهما منافاة في الاول وهو لحم السمك في الثاني
اي في العنب واما قال في العنب زيادة معنى على الفاكهة لان الفاكهة
اسم لما يتفكه به اي يتنعم ويتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن قال
تعالى انقلبوا فاكهين اي ناعمين فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع
والعنب والرمان والرطب يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف
زايد وهو قيد مناف للاطلاق ومما يستدل به على صحة مذهب ابي حنيفة
في هذه المسئلة قوله تعالى وعنبا الى قوله وفاكهة وقوله تعالى فيهما
فاكهة ونخل ورمان لان العطف يقتضي المغايرة فان قلت
ما الفرق بين الطرار وبين ما نحن فيه حيث ثبت حكم السارق
في الطرار بطريق الدلالة لوجود زيادة معنى في الطرار ولم يثبت في العنب

والرمان والرطب حكم الفاكهة بطريق الدلالة لزيادة معنى وهو حصول الغذا
والبقا بهذه الثلاثة قلت الفرق بينهما ان هذه الثلاثة لوجود زيادة
المعنى فيها قصرت عن الفاكهة لان اسم الفاكهة كامل بدون ذلك المعنى والزيادة
على الكمال نقصان كالاصبع الزايدة والسن الشاغية والسجدة الزايدة في الصلوة
حيث يحتاج الى الجابر وهو سجود السهو والجابر انما يكون في الناقص بخلاف
الطرار فان السرقة بفعل الطرار انتهت نهايتها اذا فعل السرقة في الطرار موجود
مع زيادة معنى موكدا اياه غير مناف له وهو مسارقة عين اليقظان المقبل
للحفظ فتناهت السرقة بالطر نهايتها وتكاملت ببلوغها غايتها فلا يكون
في الطر زيادة على الكمال بل الكمال يحصل به بخلاف معنى الموجود في الاشياء الثلاثة
لان ذلك المعنى مناف لمعنى الفاكهة من حيث ان الغذا مقصود والتفكه امر زايد
غير مقصود فيكون الزيادة على الكمال وذلك نقصان هذا مما اتضح لي وانكشف
من الانوار الالهية والاجوبة الالهامية وقد مرت البعض غير هذا قوله
واما الصريح اعلم ان الصريح لغة هو الخالص من كل شيء يقال لبن صريح اذا
ذهبت رغوته وخلص منها وقد صرح بالفم صراحة وصروحة والصريح الظاهر
ومنه سمي التصريح لظهوره وارتفاعه يقال فلان صرح بكذا اي اظهر
ما في قلبه وفي عرف الشرع اسم لما هو ظاهر المراد بنفسه من غير حاجة الى البينة
والكناية اسم لما استتر المراد منه ماخوذ من قولهم كنيت الشيء وكنوته
اذا سترته ثم كل واحد من الصريح والكناية على نوعين حقيقة ومجاز اما
الحقيقة من الصريح فلقولك بعت واشتريت ووهبت وما يضاهيها
من قولك انت طالق او انت حر وغيره والمجاز من الصريح فكالمجاز المتعارف
كما عرفت من قبل في قوله لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من الفرات وكذا
ما يضاهيه مثل قوله لا ياكل من هذه النخلة واما الحقيقة من الكناية
مثل هاء المغايبة وكاف المخاطبة وغيرها من الالفاظ الضماير

وكقولك ابو زيد اذا كنيت به عن عمرو والمجاز بعض الكناية مثل كنايات
الطلاق كالباين والحرام والخلية والبرية وغيرها ثم اعلم ان الفقهاء
يسمون ما فيه تجرد الابهام كناية سواء كان حقيقة او مجازا اما علماء
المعاني والبيان فيسمون ذكر الرديف وارادة المردوف او ذكر اللازم
وارادة الملزوم كناية وبالعكس مجاز كقولك فلان كثير رماد القدر او طويل
النجاد للسخي والطويل القامة بطريق اطلاق اسم اللازم وارادة الملزوم
لان الجود يستلزم كثرة الاضياف عادة وهي تستلزم كثرة الايقاد فصار
كثرة الرماد لازم جود الجواد لان لازم لازم الشي لازمه فيكون كناية
وكذا طويل النجاد للطويل لان طول القامة يستلزم طول النجاد لان
طول النجاد على حسب قامة الرجل فيكون ذكر اللازم وارادة الملزوم
والنجاد حمائل السيف ونظير المجاز قولك رايت اسدا يرمي للشجاع الكامل
لا خبره له ولا دراية له ويظن ان الكناية من باب المجاز وليس كذلك لان
المجاز لفظا يستعير لغيره لاتصال بينهما ذاتا او معنى كما عرفت من قبل
والعرف يسمى حروف المعرضات كناية كما عرفت لما يلزم بما نحن ولا
اتصال بين الاسمين بوجه بل بينهما تضاد وانما سميت كناية لانه
يراد بها خلاف ظاهرها فشتان ما بين المجاز والكناية وايضا لا يلزم
من ارادة الكناية انتفاء الحقيقة بخلاف المجاز الا ترى ان قولك فلان
كثير الرماد لا يمتنع كثرة الرماد من ارادة الجواد وكذا لا يمتنع طول النجاد
من ارادة طول القامة بخلاف الاسد اذا استعير للشجاع وارد به
حقيقته وهي البهيمة المخصوصة يلزم المحال الذي يقضي منه العجب فعن
هذا عرفت ان الكناية من باب الحقيقة غير ان الفقهاء سموا ما ليس بصريح
في الطلاق كناية كالباين والحرام ونحوهما مجازا لان هذه الالفاظ
معلومة المعاني لا ابهام ولا تردد في نفسها وجه المجاز الظاهر

36

انما سميت كنايات لما فيها من معنى التردد فكان ما يكون مترددا المعنى في نفسه
فهو كناية في الحقيقة وفي المجاز قبل ان يصير متعارفا يكون مترددا فيما يتصل به فسمي كناية
لهذا المعنى ثم اعلم ان الفرق بين الظاهر والصريح ان الثاني انظم كثيره
الاستعمال اليه وفي الاول لا حتى صار الثاني اتم واظهر من الاول والفرق
بين الخفي والكناية ان الخفاء في الخفي بعارض وفي الكناية اصل كما في هاء
الغايبة وهذا لان الهاء لا يميز بنفسها بين اسم واسم الا بدلالة اخرى قوله
وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه اي قيام الكلام معناه يعني حكم الصريح تعلق
الحكم بنفس الكلام من غير التفات الى المعنى حتى تثبت الحكم بنفس الكلام على اي وجه
اضيف الى المحل من غير احتياج الى النية كقول الرجل بعت واشتريت وانت طالق
وانت حر الى غير ذلك وهذا كالنوم لما اقيم مقام الحدث لم يلتفت الى وجود الحدث
بل يثبت بنفس النوم الموجب للاسترخاء قوله عن العزيمة اي عن النية يبين
حكم الصريح وحكم الكناية ولم يعرفهما اعتمادا لما اشار اليه بقوله لانه ظاهر
المراد وبقوله لانه مستتر المراد قوله قبل ان يصير متعارفا كالكنايات
الطلاق ذكر في مختصر التقويم سمي المجاز الذي لم يتعارف كناية لانه لم يظهر
مراده قوله لا حقيقة تاكيد لما قبله قوله لانها معلومة المعاني دليل قوله
سمي مجازا لانها معلومة المعاني والكناية مستتر المراد فلا يكون كناية
حقيقة لانها تنبي عن البينونة والحرمة وغير ذلك قوله لكن الابهام فيما يتصل به
ويعمل فيه اي في الشي الذي يتصل لفظ الباين ونحوه بذلك الشي ويعمل لفظ
الباين ونحوه في ذلك الشي وهذا جواب سوال مقدر بان يقال لا حاجة
الى النية في كنايات الطلاق على ما ذكرت لانها معلومة المعاني والنية
تعيين بعض محتملات اللفظ فاية حاجة الى النية اذا كانت الكنايات
كلها معلومة المعاني فقال في جوابه نعم لكن الابهام في المتصل بلفظ
الكناية فلذلك شابهت الكنايات الحقيقة فسميت بذلك اي بالكناية

مجازًا الوجود الابهام في المتصل بلفظ البائن وغيره فاحتيج الى النية لذلك
الابهام وانما قلنا ان الابهام فيما يتصل به لان قولك انت باين مثلا يحتمل
وجوها شتى بان يقال انت باين عن وصلة النكاح او عن السفاح او عن
المعارف او عن الاناسي او باين مني من حيث النسب او من حيث قلة
الادب وكذلك الحرام يحتمل وجوه حرمة سوى حرمة الطلاق وكذا غيره فان
قلت سلمنا ان في ساير الفاظ الكنايات ابهامًا ولكن لا نسلم ان في انت
باين ابهامًا لاجل ما يتصل به لانه يتعين للطلاق بدلالة اللفظ لانه
لو لم يكن كذلك لقيل باينة بالتانيث لانه هو الاصل فيما لا يختص به المراة
قلت انسيت ما رأيته بعيانك وكتبته ببنانك وقرأته بلسانك وحفظته
بجنانك في المفصل ان للبصريين في نحو طالق وحايض مذهبين مذهب
للخليل بمعنى النسب كلابن وتامر بمعنى ذي لبن وذي تمر كانه قيل
ذات حيض وذات طلاق ومذهب سيبويه انه متأول بانسان او شيء
حايض فعلى الاول يكون تقدير قولك انت باين اي ذات بينونة
عن المعارف وغيرها مما يحتمل البينونة ذلك وعلى الثاني يكون تقديره انت
انسان باين او شيء باين عن المعارف وغيرها فثبت ان فيه ابهامًا
فافهم ومذهب الكوفيين وان كان يساعد السايل لكنه باطل بقولهم
ناقة ضامر وجمل ضامر ورجل عاشق وامراة عاشق الى النية اي الى نية
الطلاق قوله وجب العمل موجباتها اي باحكام هذه الالفاظ وهي
البينونة والحرمة والقطع من غير ان يجعل اي هذه الالفاظ والذكر اي
لاجل وجوب العمل بموجبها جعلنا هذه الالفاظ بواين لا عبارة
عن الصريح عملا بحقايق الالفاظ وهي البينونة وغيرها قوله الا في قوله
اعتدي هذا استثناء عن قوله ولذلك جعلنا الكنايات بواين
الا قوله اعتدي حيث جعلناه رجعيًا لانه موجبه وهو الاعتداد

عبارة عن الحساب والاثر المحاسب في قطع النكاح في النكاح اي في قطع
النكاح قوله والاعتداد يحتمل لغيره بان يقال اعتدي النعم او النقم
او الجوز او اللوز او الجنايات تعديدًا لها قوله فاذا نوى الاقراء اي اذا
نوى الزوج الحيض من قوله اعتدي وجب به اي بقوله اعتدي قوله
اقتضاء اي من حيث الاقتضاء لان الامر بالاعتداد لا يصح الا بان يجعل
الطلاق قبله ثابتًا فيثبت الطلاق مقتضى لقوله اعتدي فيصير كانه قال طلقتك
فاعتدي هذا اذا كانت المراة مدخولة اما اذا كانت غير مدخولة يجعل
قوله اعتدي مستعارًا للطلاق محضًا من غير ان يتصور حكم العدة لان الطلاق
على ما عليه الاصل علة العدة فيكون العدة معلول الطلاق نظرا الى الاصل
واستعارة المعلول للعلة او على العكس طريق من طرق المجاز على ما سبق
ذكره فاحفظ كيلا تضل بشبهة الخائض ضلالا بعيدًا وانما قلنا ان
الطلاق على ما عليه الاصل علة العدة لان النكاح عقد شرع لمصلحة التوالد
والتناسل ولا توالد الا بالدخول فيكون الدخول مقصودًا اصليًا وغرضًا
كليًا والطلاق قبل الدخول يكون من العوارض فلا مدخل للعوارض
في قواعد الشرع قال الشارحون انما لا يجوز استعارة الحكم لسببه
اذا لم يكن الحكم مخصوصًا به اما اذا كان مختصًا به فيجوز لانه ح يصير
بمنزلة العلة مع المعلول فاستعارة النكاح للبيع والطلاق والاعتاق
لا يجوز عندنا لانه كما يثبت ملك المتعة بالشراء يثبت بالهبة والارث
والوصية وكذلك زوال ملك المتعة كما يثبت بالعتق يثبت بالرضاع
والمصاهرة فلا يجوز الاستعارة في مثل هذه الصورة لتزاحم الاسباب
وانعدام الاختصاص الموجب للافتقار المجوز للاستعارة فاما
اذا وجد الاختصاص ح لم يكن بد من ذكر السبب فيجوز استعارة
المسبب قال تعالى اني اراني اعصر خمرًا ذكر الخمر واراد به العنب لانه لا بد

الخمر من العنب عندنا اذ الخمر هي النّي من ماء العنب اذا غلى واشتد
فكذلك ههنا لا يتصور العدة شرعا بدون الطلاق على ما عليه الاصل
هذا حاصل ما قالوا ثم اعترض الخانقاهي على هذا وقال هذا جواب
لا طايل تحته فان العدة اذا لم تكن ثابتة في الطلاق قبل الدخول
انى تكون مختصة به واما قولهم العدة مما يكون مختصا بالطلاق
قلنا لا نسلم وذلك لان العدة كما تثبت بالطلاق تثبت بالوفاة فلا يصح
الاستدلال واما استدلالهم بالاية استدلال لان ذلك من تسمية الشي باسم
بما يؤول اليه كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون واما قولهم
الخمر لا يكون الا من العنب قلنا الخمر كما تتخذ من العنب كذلك
تتخذ من التمر يؤيده قوله عليه السلام الخمر من هاتين الشجرتين فاشار الى
الكرم والنخلة ثم قال الاولى ان يقال الطلاق ثبت بطريق الاقتضا
قبل الدخول وبعده فان قوله اعتدي لا يمكن تصحيحه الا بسبق الطلاق
وح لا يرد الاشكال ولا حاجة الى تكلف اخر هذا حاصل ما قال الخانقاهي
فاقول اما الجواب عن قوله العدة اذا لم تكن ثابتة في الطلاق قبل الدخول
انى يكون مختصة به قلنا نحن لا ندعي باختصاص العدة بالطلاق ان يكون
العدة موجودة لا محالة بعد الطلاق بل ندعي ان الطلاق على ما عليه الاصل
علة العدة والطلاق قبل الدخول من العوارض على ما سبق ذكره فلا
يكون قادحا واما الجواب عن النقض الثاني فاقول العدة في حال
حيوة الزوج لا يمكن ان يكون عدة وفاة وكلامنا في حال حيوة
الزوج لا يمكن فيكون العدة مخصوصة بالطلاق واما الجواب
عن النقض الثالث فاقول لا نسلم ان تسمية الشي باسم ما يؤول اليه
منافية لاستعارة المسبب للسبب فالاولى ان نتمم الكلام عليه
ونقول استعارة المسبب للسبب ثابتة في هذه الصورة ام لا فان

38 قلت نعم تالى قبيل قولك من مساعدة الخصم وان قلت لا فقد كابرت لان
السبب ما قد يكون مفضيا الى الشي والعنب ايضا قد يفضي الى الخمر فيكون
المدعى ثابتا واما الجواب عن النقض الرابع فاقول قال اهل اللغة
الخمر النّي من ماء العنب اذا غلا واشتد وخلاف غيرهم فيما يتعلق بالوضع
لا يعتبر واما الحديث فالمراد به بيان الحكم لانه عليه السلام مبعوث لبيان الاحكام
لا لبيان الاسامي فان قال هذا اسمه مدر وهذا اسمه حجر وهذا اسمه حمار
وهذا اسمه فرس وهذا اسمه رجل وهذا اسمه انثى الى ما لا يحصى لان ذلك يعلمه
كل واحد من الحاكة والرعاة فضلا عن اهل العلم فلا يحتاج الى البيان اما ما قاله
ان الطلاق ثبت بطريق الاقتضا قبل الدخول وبعده فذاك ليس بشي عند
من فتح البصر وانعم النظر لان ثبوت المقتضى ضروري ثبت لتصحيح المقتضي
والثابت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة فههنا المقتضي وهو العدة لا يثبت
فيما قبل الدخول فكيف يثبت المقتضى وهو الطلاق والحمد لله الذي هدانا
لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ويجوز ان يقال القياس ان
لا يجوز استعارة المسبب للسبب لما قدمنا من الاصل الا انا عرفنا
بالحديث خلاف القياس وقوله استبرئي في معنى المنصوص من كل وجه
فالحق به قوله فجعل اي قوله اعتدي مستعارا محضا عن الطلاق
وكانه قال عبارة عن الطلاق لانه كان من حق التركيب ان يقول مستعارا
محضا للطلاق لان الطلاق مستعار له لا مستعار عنه لانه سببه اي لان
الطلاق سبب الاعتداد اي علته الحكم وهو الاعتداد سببه اي علته
وهو الطلاق ولهذا اي سببه راجع الى الحكم ولذلك قوله استبرئي رحمك ومتبرا
الرحم طلب براءة الرحم وهو يحتمل ان يكون للوطي او للطلاق فاذا زال
الاحتمال بالنية صار كقوله اعتدي فيثبت الطلاق بعد الدخول اقتضا
وقبل الدخول استعارة وانما ورد حديث سودة بعد قوله استبرئي

لان استبرى في معنى اعتدى لحيلة فصرح بما هو المقصود من العدة
وهو تعرف براءة الرحم فصار الوارد في اعتدى واردا في استبرئي لانه
في معناه وسودة رضي الله عنها احدى ازواج النبي عليه السلام ابنتها سودة
بنت زمعة بن قيس بن عبد شمس واسم امها الشموس بنت قيس
بن زيد بن عمرو بن لبيد الانصاري تزوجها النبي صلعم بعد الوحي بمكة
وطلقها ثم راجعها ووهبت يومها لعايشة رضي الله عنها وتوفيت سودة
في اخر زمان عمر رضي الله عنه قال عبد الله ابن محمد بن عقيل تزوجها النبي عليه السلام
بعد عايشة وخالفه قتادة والزهري واكثر اهل العلم فقالوا
تزوج بعد موت خديجة سودة ثم عايشة رضي الله عنهما وكذلك انت
واحدة قال الصدر الشهيد رحمه الله في الجامع الصغير قال بعض اصحابنا
اذا اعرب الواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانها صفة تخصها
وان اعرب بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان
سكن ولم يتحرك فيحتاج الى النية وان نوى كان على الاختلاف اي عندنا
يقع واحدة رجعية وعند الشافعي لا يقع شيء وقال عامة مشايخنا لا بل
الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا
يصح بنا حكم يرجع الى العام على هذا تحتمل نعتا للطلقة وتحتمل صفة للمراة
اي سواء كانت بالنصب او بالرفع او بالسكون تحتمل هذين الوجهين
اما اذا كانت واحدة بالنصب بان قال انت واحدة للطلقة بان يقال
انت طالق طلقة واحدة على تقدير حذف الموصوف واقامة الصفة
مقامه كقوله تعالى وعندهم قاصرات الطرف عين اي نساء قاصرات الطرف
وانما قدرنا قولنا طالق لان المبتدا لا بد له من خبر ثم حذف الخبر لانه
جاير كما في قولك خرجت فاذا السبع اي السبع حاضر وتحتمل
ايضا صفة للمراة وتقدير الكلام على هذا انت كنت واحدة

على حذف كنت لان حذف العامل في خبر كان جاير كقولهم ان خيرا فخير
اي ان كان عمله خيرا فجزاؤه خير فيكون على هذا معنى قوله انت واحدة
انت كنت واحدة نساء العالم في فرط الجمال او كثرة المال او في رونق الحال
او سعة البال او بالعكس واما اذا كانت واحدة بالرفع فتحتمل نعتا للمراة
بان يقال انت واحدة نساء العالم في هذه الاوصاف وتحتمل نعتا للطلقة
ايضا على حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف مقامه اي انت
ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه وصار انت
طلقة واحدة ثم حذف الموصوف وهو طلقة واقيم صفته مقامه فصار انت
واحدة نظيره قول الاسود وقد جعلتني من حزيمة اصبعا اي ذا مسافة
اصبع فافهم والحزيمة بالحاء المهملة المفتوحة بعدها الزاي المكسورة اسم
قبيلة من باهلة والضمير في جعلتني الفرس واما اذا كانت واحدة بالسكون
فتحتمل هذين الوجهين ايضا اعني صفة المراة ونعت الطلقة لان الوقف
لا يخلو اما ان حصل على واحدة بالرفع او بالنصب وكل واحد منهما تحتمل وجهين
على ما قلنا فان قلت كيف تحتمل واحدة في انت واحدة صفة المراة والصفة
من شرطها ان تكون موافقة للموصوف في التعريف وهنا ليس كذلك لان
الموصوف وهو انت معرفة والصفة وهي واحدة نكرة بل الواحدة خبر مبتدا
قلت قولنا ان الواحدة صفة للمراة باعتبار الحقيقة لا باعتبار مصطلح النحاة
فان الخبر صفة ايضا في الحقيقة الا ترى الى قولك زيد منطلق فان لفظ منطلق
في الحقيقة صفة لزيد غير ان النحاة على حسب الاصطلاح لا يسمونه صفة بل يسمونه
خبرا قال ابن العبيد رضي الله عنه انما استقصيت في هذا الموضع لان احدا
قبلي لم يكشف قناع هذه المسئلة مثلي فليس الخبر كالمعاينة قوله كان
دلالة على الصريح اي كان قول الرجل دلالة على الصريح هذه اشارة الى وقوع
الطلاق رجعيا وعند الشافعي لا يقع شيء وان نوى لانه صفة المراة لا يحتمل

الطلاق قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الطلاق بل هو يحتمل الطلاق وغيره على ما قلنا
فكما نوى ما يحتمله لفظه صح نيته غير ان الواقع رجعي لان الوقوع بطريق الاضمار
فيصير كانه صرح المضمر قوله لا عاملا بموجبه لان موجبه وهو التوحيد لا
اثر له في قطع النكاح بخلاف البائن والحرام والبتة لانها عوامل بحقايقها
وهي البينونة والحرمة وقطع النكاح هو الصريح لان الغرض من وضع الكلام
هو الافادة والبيان فلا يحصل ذلك في الكناية لا بسببها فلا تكون اصلا الا ترى
ايضا التوقف على النية والصريح لا ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب العقوبة
حتى اذا قال احد لاخر زنيت فصدقه شخص اخر بقوله صدقت لا يجب على المصدق
حد القذف لان تصديقه يحتمل وجوها بان قال صدقت من قبل فلم لا زنيت
الآن وعلى هذا لو قال ما انا بزان ولا امي زانية لا يحد لانه تعريض وليس بتصريح
وعلى هذا اذا اقر بلفظ الاخذ في السرقة قوله القسم الرابع في معرفة وجوه
الوقوف اي طرق الوقوف وهي الوجوه وجه الحصر ان ما يستدل به على الحكم
لا يخلو اما ان يكون مذكورا اولا فالاول لا يخلو اما ان يكون مقصودا بالذكر
اولا فالاول العبارة والثاني الاشارة وان لم يكن مذكورا فلا يخلو اما ان
يدل عليه المذكور لغة او شرعا فالاول هو الدلالة والثاني هو الاقتضاء او
اقول المستدل به مذكورا اولا فالمذكور اما مقصود اولا وهما الاولان و
غير المذكور لغوي او شرعي وهما الاخريان قوله اما الاول اي العبارة
وانما قال الاول ولم يقل الاولى على تاويل القسم الاول والضمير البارز في
جله والمستتر في ايد لا يرجعان اليها والضمير البارز في به راجع الى الكلام
قوله واريد به قصدا اقول ليس فيه زيادة فائدة لان الشيء اذا سيق
لاجله الكلام يكون ذلك الشيء مرادا قصدا لا محالة لانه اذا لم يكن مرادا
قصدا من سوق الكلام لاجله يلزم العبث تعالى الشارع عن ذلك علوا كبيرا
ثم اقول لو قال المنصوص ما سيق الكلام لاجله بالنسبة الى المستدل لكان

او في المخروج من حد النص لان النص الذي سيق الكلام لاجله بغير 40
ان التصرف فيه لان جهته المستدل بل من المتكلم ويحتمل ان المصنف ترك هذا
القيد اعتمادا لذكر الاستدلال قبل هذا قال بعض الشارحين في الفرق بين
النص والعبارة ان النص من اقسام النظم والعبارة من اقسام المعنى
فاقول هذا مجرد ادعاء لا برهان عليه لان الاشتراك في الحد يوجب الاشتراك
في المحدود وهما لما كانا مشتركين في الحد لان كلا منهما هو المسوق لاجله
الكلام وجب ان يشتركا في المحدود الا ترى ان زيدا لما كان حيوانا ناطقا
كان انسانا فكذا عمرو ولما كان حيوانا ناطقا كان انسانا لا يستلزم
الاشتراك في الحد الا الاشتراك في المحدود وههنا فيما نحن فيه لما كان لكل واحد
منهما حد واحد وهو الذي سيق الكلام لاجله كان حقيقة كل واحد منهما حقيقة
الاخر بعينه ثم لو قلت هذا من قبيل النظم ينبغي ان يكون ذاك من
قبيل النظم ولو قلت ذاك من قبيل المعنى ينبغي ان يكون هذا من قبيل المعنى
لا قلنا على ان في فرقه هذا تناقضا لما قال في شرحه اولا بقوله العبارة
هي النظم المعنوي المسوق له الكلام وجه التناقض انه حد العبارة
بالنظم ثم قال هي من اقسام المعنى والصحيح هو ما قلته اولا بقولي ما سيق
الكلام لاجله بالنسبة الى المستدل فافهم قوله والاشارة ما ثبت بنظمه
مثل الاول اي الاشارة ما هو الثابت بنظم الكلام مثل العبارة غير ان
الاشارة لم يسق الكلام لاجلها فان قلت ما الفرق بين الظاهر والاشارة
وكل واحد منهما لم يسق الكلام لاجله مع ذلك اورد المصنف الظاهر في القسم
الثاني والاشارة في الرابع قلت الفرق بينهما من حيث ان الظاهر
يعرفه السامع العربي في اول ما قرع سمعه من غير تامل بخلاف الاشارة
حيث لا يعرف في اول الوهلة بل بنوع تامل واستدلال من غير ان يزاد
على نفس الكلام او ينقص عنه ثم اعلم ان نظير العبارة والاشارة

في المحسوس ما اذا نظرت الى مقابلك فرايته ورايت اخرين من جانبي عينيك
يمنة ويسرة فما قصدت بالنظر اليه فهو بمنزلة العبارة واللذان رايتهما
من جانبيك بموخري عينيك من غير ان يكونا مقصودين بالنظر اليك بمنزلة
الاشارة كما في قوله تعالى هذا نظير للعبارة والاشارة قوله اشار الى زوال
املاكهم بيانه ان الله تعالى سماهم فقرا والفقير على الحقيقة من لا ملك له فيلزم
من كونهم فقرا ان يزول املاكهم عنهم وهذا لان الفقر ضد الغنى وهو من لا ملك
فيكون الفقير من لا ملك له عقيبا للتضاد فبضدها تتبين الاشيا. ومن
نظاير العبارة والاشارة قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله تعالى وكلوا
واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر سيقت الاية
لبيان احلال المفطرات الثلاث جميع الليل وفيها اشارة الى ان الجنابة
لا تفسد الصوم لانه لما باشر في الجزء الاخير من الليل بحكم احلال النص ثم اصبح
اصبح جنبا ثم الامر بالصوم مع وجود حال الجنابة فلو كانت منافية للصوم لكان
تكليف ما ليس في الوسع واللازم منتف فيبقى الملزوم قوله وهما سواء اي
العبارة والاشارة متساويتان في اثبات الحكم لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهره
الا ان الاول احق عند التعارض لانه منظوم مسوق له والثاني منظوم غير
مسوق له فيكون الاول ارجح لكونه مقصودا من الكلام نظير التعارض ما قال
الشافعي ان الشهيد لا يصلى عليه لقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
امواتا بل احيا عند ربهم سماهم احيا والحي لا يصلى عليه فنقول سوق الاية
لبيان منزلة الشهيد وانما فهمت ما فهمت بطريق الاشارة لحاصله من
لفظ الاحيا وهذه الاشارة معارض عبارة قوله تعالى وصل عليهم ان صلوتك
سكن لهم اي وجه لهم فصار الترجيح للعبارة لا للاشارة ~~لما حاصله من~~
~~لفظ الا~~ لما قلنا واما كونهم احيا فنقول ذلك في حق احكام الاخرة لا في
احكام الدنيا والدليل على هذا ان اموال الشهيد تقسم بين ورثتهم

وازواجهم تجب عليهن العدة ثم تجوز لهن التزوج وكذا لا ارث لهم اذا مات واحد
من اقربايهم فعلم انهم اموات في حق احكام الدنيا والصلوة حكم من احكام الدنيا
فيصلى عليهم وكونهم مغفورا لا ينافي الصلوة لان النبي والصبي يصلى عليهما وهما
لا ذنب لهما قوله فما ثبت بمعنى النص لغة اي الدلالة ما هو الثابت المستفاد
من المعنى اللغوي لا عين المعنى اللغوي بيانه في قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما
فان كلمة اف موضوعة لغة للمكروه والتضجر وفيه نوع ايذا واستخفاف الابوين
فصار التافيف حراما لمعنى الايذا لا لعين التافيف والايذا عام يوجد
في الشتم والضرب والقتل فيثبت حكمه وهو الحرمة فيها لان شمول العلة
يقتضي شمول الحكم لا محالة وانما لم يسم منصوصا عليه لانه فيها لا نص عليه
لان النص في التافيف فسميناه دلالة بخلاف القياس الا ترى الى حديث
الاشيا الستة حيث عللنا وقلنا العلة هي القدر والجنس بالراي الذي ظهر
اعتباره بالشرع وهذا المعنى اعني العلة ليس بثابت بعين الحنطة مثلا ولا عين
معناها ولا ما اوجبه النص قال القاضي ابو زيد قدس الله روحه التافيف
اسم وضع لكلام فيه نوع ايذا واستخفاف فصار حراما بمعناه لا بصورة النظم حتى
لا يحرم على قوم لا يعقلون معناه او كان عندهم هذا اسما لضرب كرامة
ثم اعلم ان في دلالة النص اختلافا بين مشايخنا قال بعضهم ان دلالة النص
والقياس سوا لان القياس ليس الا اثبات مثل حكم المنصوص عليه في غيره
بمثل المعنى الذي تعلق به الحكم في النص وهذا الحد موجود فيما يسمى دلالة وقال
القاضي ابو زيد ومن تابعه ان دلالة النص ما ثبت بمعنى النص في غير المنصوص
عليه معنى ظاهرا يعرف بسماع اللفظ من غير تامل حتى يستوي فيه الفقيه
والعربي الذي ليس بفقيه والقياس ما ثبت بمعنى النص في غير المنصوص
عليه لكن بواسطة الاجتهاد حتى اختص به الفقها لخفايه وبين ما يدرك
بدون راي وما لا يدرك الا براي واجتهاد فرق كثير قوله لا استنباطا

بالرأي احترازا عن القياس انما قال هذا نفيا لقول ذلك البعض فان مذهبهم
ان الدلالة هو القياس الجلي والثابت بالدلالة مثل الثابت بالاشارة من
حيث ان كل واحد توجب الحكم قطعا ويقينا حتى يصح اثبات الحدود والكفارات
بدلالة النصوص هذا الكلام فيصل وشاهد معدل ودليل صادق على ان الدلالة
غير القياس لان القياس لا يثبت به الحدود لما في القياس من الشبهة
لان الحكم الثابت به لا يثبت قطعا بل يثبت وفيه شبهة والحدود تندرئ
بالشبهات لقوله عليه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات مثال الحدود مثل ما روي
رسول الله صلى الله عليه وسلم رجم ماعزا حين زنى وهو محصن فمعلوم ان الحكم في غيره
لا بعين النص ولا بالقياس لان فيه شبهة فعلمنا انه بدلالة النص بيانه
ان ماعزا ما رجم لكونه ماعزا لانه كان قبل ذلك ولم يكن مرجوما ولو كان
الرجم لذاته لرجم وما رجم ايضا لكونه محصنا لان الاحصان كان موجودا
فيه ولا يرجم ولان الاحصان ذاته ليس يقتضي للرجم لانه نعمة من الله تعالى
على عباده وذلك لا يقتضي الزاجر وما رجم ايضا لاعتبار المجموع اعني لكونه
ماعزا محصنا لان المجموع كان حاصلا فعلم انه انما رجم لوجود الزنا
حالة الاحصان وهذا معلوم بديهة اعني انه يدركه الفقيه وغيره ثم اثبت
الحكم في غيره من المحصن بطريق الدلالة ولا باتفاقنا ان الحكم اذا كان
ثابتا بخلاف القياس لا يجوز قياس غيره عليه لما سيجي في باب القياس
ان شاء الله تعالى وهذا الحكم ثابت في غير ماعز بالاجماع ثم هو لا يخلو اما
ان يكون بالقياس وهو لا يجوز لانه يؤدي الى اثبات الحكم بالقياس
على ما ثبت بخلاف القياس وهو خرق الاجماع بيانه ان الادمي بنيان
الرب فلا يجوز نقضه لما قال عليه السلام الادمي بنيان الرب ملعون من
هدم بنيان الرب والرجم يفضي لا محالة الى الاهلاك فلو كان الحكم
بالقياس لزم ما قلنا واما ان يكون بعبارة النص وهي منتفية

واما ان يكون باشارة النص وهي منتفية ايضا لانا نعني باشارة النص ما ثبت
بنظم غير مسوق له الكلام وهذا النظم منتف في غير ماعز واما ان يكون
باقتضاء النص وهو منتف ايضا لان المقتضى انما يكون لتصحيح المقتضي
والنص الوارد في حق ماعز صحيح بدون اثبات الحكم في حق غيره فلما انتفى ثبوت
الحكم بواحد من هذه الوجوه تعينت الدلالة ولا يقال يجوز ان يكون ثابتا بعلة
يجمع عليها لانا نقول المراد من الدلالة ما هو الثابت المستفاد من معنى النص
المفهوم لغة فلما اجمعت الامة على ان المعنى في حق ماعز وجود الزنا حال كونه محصنا
وهذا المعنى اذا وجد في حق غيره يثبت الحكم فيه بطريق الدلالة لا محالة فافهم
ومثال الكفارات مثل ما قلنا في اثبات الكفارة في الاكل والشرب عامدا
بطريق الدلالة بيانه ان النبي عليه السلام اوجب الكفارة على الاعرابي حين قال واقعت
امرأتي في نهار رمضان متعمدا وقد علم يقينا انه لم يوجب لكونه اعرابيا
لان هذا المعنى لو كان يقتضي الكفارة لاوجب ايضا على غيره من الاعرابي
ولم يوجب لكونه مواقعا امرأته لان وقاع الرجل امرأته امر حلال ومباشر
الحلال لا يجب عليه الجزاء فعلم انه انما اوجب عليه الكفارة لان هتك حرمة رمضان
بالجناية على صومه والهتك كما يحصل بالوقاع عامدا يحصل بالاكل والشرب
عامدا ايضا فيثبت الحكم فيهما بطريق الدلالة بطريق الاولى بيان الاولوية
ان الكفارة انما وجبت للزجر والزجر انما يكون فيما يميل اليه الطبايع
وتدعو اليه النفس الا ترى ان شارب الدم والبول لا يجب عليه
الحد وان كان حراما لان النفس لا تدعو اليه ولا يميل اليه
الطباع بخلاف شارب الخمر لان الطباع تميل اليه وتدعو اليه النفس
وميلان الطبع في حال الصوم الى الاكل والشرب اكثر منه الى الجماع فلما
وجبت الكفارة على المواقع مع قلة الداعي لان الرياضة بالصوم قاهرة
للنفس مضعفة اياها فلان يجب على الآكل والشارب اولى لكثرة الداعي

لان النفس مياله الى ما فيه راحتها وقولنا ما ورد من الرياضة
المصنفة اياها لا يقال الحكم في غير الاعرابي ثابت بالقياس لا بالدلالة
لانا نقول الكفارة مترددة بين العبادة والعقوبة لما في اخر القياس
ان شاء الله تعالى والعقوبات لا يثبت بالقياس لان فيه شبهة قوله
الا انها عند التعارض دون الاشارة لان الاشارة فيها نظم ومعنى
لغوي وفي الدلالة معنى لغوي فحسب فيكون الثابت في الدلالة ثابتًا
في الاشارة مع شيء اخر فيترجح ضرورة لقوة فيها مثال التعارض بين
الاشارة والدلالة ما قلنا بعدم وجوب القصاص على الاب اذا قتل ولده
ترجيحًا للاشارة على الدلالة بيانه في قوله وعلى المولود له رزقهن وهو
الولد اضيف الى الاب بلام التمليك والمالك لا يؤاخذ باتلاف ملكه
ثم قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس يقتضي جريان
القصاص على الاب لان الاية نزلت ردًّا على اليهود الذين كانوا لا يرون
التسوية في القصاص ثم فيه دلالة على وجوب القصاص على الاب لان
التسوية اذا ثبت بين كافر وكافر حسمًا لمادة الفساد ودفعها للظلم
وصيانة للدم فلان تثبت بين مسلم ومسلم اولى فتعارضت الدلالة
والاشارة فترجحت الاشارة عليها لقوتها قوله واما المقتضى
فزيادة على النص اي على المنصوص قوله ثبت انا ذكرنا الفعل لا رادة
المقتضى قوله لم يستغن اي المنصوص عليه وهو المقتضي عنه
اي عن المقتضا اي المقتضا لتصحيح المنصوص اي المقتضي ثم اعلم
ان قوله فزيادة على النص جنس يدخل فيه الدلالة فصل يخرج منه
العبارة والاشارة وقوله ثبت شرطًا لصحة المنصوص عليه فصل
للدلالة لان ثبوت الدلالة ليس لصحة المنصوص بل المنصوص
صحيح بدون الدلالة لا يفتقر الى وجودها قوله لما لم يستغن

43

عنه الى اخره ليس من تتمة التعريف كانه بيان لثبوت المقتضا شرطًا
قوله فقد اقتضاه ويحتمل ان هذا التعليل اعني ان العلة لوجوب تقديم
المقتضا عند عدم استغناء المنصوص اقتضاء النص اياه ويجوز
ان يكون هذا البيان تسمية المقتضا بهذه الاسم قوله فصار
المقتضى بحكمه حكم النص نتيجة لما قبله اعني ان النص لما اقتضى المقتضا
صار المقتضى حكمه ثم حكم المقتضا صار حكمًا للنص لانه حكمه حكم النص
وحكم حكم الشيء حكم ذلك الشيء الا انه بواسطة كما قلنا في شراء القريب
انه اعتاق والعتق حصل بالملك والملك بالشرا فيكون العتق حكم حكم
الشرا بواسطه ومما سمعته في حد المقتضى مرارًا ببغداد وبخارا منقول
عن الاستاذ الكبير مولانا حميد الدين الضريري رحمه الله انه قال المقتضي
جعل غير المنطوق منطوقًا لتصحيح المنطوق وهو مفعول فعل الاقتضاء
مثال المقتضا من الشرعي قول الرجل لغيره اعتق عبدك هذا عني
بالف درهم فقال اعتقت يقع العتق عن الآمر بالالف لان الامر بالاعتاق
بالالف يقتضي سابقة تمليك المولى عبده من الآمر بالبيع لانه لا عتق
فيما لا يملكه ابن ادم فيصح البيع سابقًا على الاعتاق اقتضاء تصحيحًا
لكلام الآمر العاقل كانه قال بع عبدك مني بالف درهم وكن وكيلي في الاعتاق
فيكون البيع وهو المقتضا ثابتًا حكمه وهو ثبوت الملك للآمر حكمًا
للمقتضي وهو الامر بالاعتاق اقتضاء شرطًا لصحة الامر بالاعتاق
فاذا ثبت البيع بطريق الاقتضاء لم يشترط له شرائطه نفسه
حتى لم يشترط القبول لانه لو اشترط له شرائط نفسه لكان اصلًا
بنفسه والمقتضي ثبت تبعًا للمقتضي شرطًا لصحته ضرورة تصحيحه
ولهذا لو قال المامور بعت منك بالف درهم واعتقته لم يجز لان
المقتضا بالتصريح والتنصيص عليه يكون اصلًا وايضا يكون فيه

الاشتغال بما وراء قدر الحاجة وقد عرف أن الثابت بالضرورة
يتقدر بقدر الضرورة وانما يشترط له شرايط المقتضي حتى لو كان
الآمر صبيا او مجنونا لا يثبت البيع بهذا الكلام وان كان باذن المولى
ومثاله من قول البارى قوله تعالى فتحرير رقبة اى رقبة مملوكة وقوله
تعالى ان اضرب بعصاك الحجر فانفجرت يفهم منه انشقاق الحجر اقتضاء
ومثاله من الحسي قول القايل ادخل كي يصعد الدار وهي مغلقة يكون امرا
بفتح الباب اقتضاء وكذا لو قال اصعد السطح وهو لا يصعد الا بنصب
السلم يكون امرا بنصب السلم اقتضاء وكذا لو قال اكتب يكون امرا باقتضائه
من اخذ القلم وجعله في الدواة وجره على القرطاس قوله والثابت به
اي بالمقتضى يعدل الثابت بالدلالة اى تساويه في كونه ثابتا قطعا
لان المقتضى حكمه حكم المقتضي وحكم المقتضي ثابت قطعا فكذا
حكم المقتضا فاذا كان كذلك لا يجوز ان يعارضه القياس كما لا يجوز ان
يعارض الثلاثة الاول قوله الا عند المعارضة اى بالثابت بدلالة النص
اى عند المعارضة لا يساوي الثابت بالمقتضا الثابت بالدلالة
بل يكون الثابت بالدلالة اولى لانه لغوي يثبت بلا ضرورة والثابت
بالمقتضا ضروري يثبت شرعا والضروري لا يعارض غير الضروري
لضعف الاول وقوة الثاني نظير التعارض ما اذا اشترى جارية
بالف درهم وقبضها ولم ينقد الثمن فقال البايع للمشتري اعتق
جاريتك هذه عني بخمسماية درهم فاعتقها لم يثبت البيع دلالة
وان كان يثبت اقتضاء وانما قلنا انه لم يثبت البيع دلالة لان
امراة جاءت الى عايشة رضي الله عنها فقالت اني اشتريت
زيد ابن ارقم جارية بثمانماية درهم الى اجل ثم بعتها منه بستماية
درهم فقالت بيسما اشتريت وبيسما شريت ابلغي زيد

بن ارقم ان الله قد ابطل حجه وجهاده مع رسول الله ان لم يتب والحديث
في شرح الجامع الصغير لفخر الاسلام والهداية وغيرهما فكان عدم جواز
شرى ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن في حق غير زيد بن ارقم رضي الله عنه
بطريق الدلالة لحرمة غيرها عنه وذلك لان البيع الثاني فيه شبهة
الربوا لان بالبيع الثاني حصل ربح مائتي درهم من غير عوض ولا ضمان لان
الثمن لم يدخل في ضمان البايع وكان هذا ربح ما لم يضمن فكذا هذا قوله
وقد يشكل على السامع وجه الاشكال من حيث انهما غير مذكورين وهو
ثابت اى المحذوف ثابت لغة لا شرعا قوله عند صحة الاقتضاء
اراد بالاقتضاء المقتضي يعني عند اظهار المقتضا قوله واذا كان
اى الغير يتحول اى ينتقل ويتغير وهو اى المحذوف به اى بالاهل قيل
في الفرق بين المقتضا والمحذوف ان المقتضي ثابت شرعا والمحذوف
ثابت لغة وفرق اخر ان المقتضا لو قدر مذكورا يبقى المنطوق على حاله
من غير تبدل ولا تغير بخلاف المحذوف فان هناك يثبت التبدل والتحول
وفرق اخر ان المقتضي لا عموم له عندنا وللمحذوف عموم بالاجماع وفرق
اخر ان من شرط المقتضا ان يكون احط رتبة من المنطوق بخلاف
المحذوف فانه ليس الاهل احط لا رتبة من القرية في قوله تعالى
فاقول هذه الفروق كلها في الحقيقة ليست بفرق لانه يمكن ان
يقول من لم يفرق بينهما كالقاضي ابي زيد وغيره ممن تبعه ايش
تعنون بالمحذوف ما هو الثابت شرعا ام ما هو الثابت لغة
فان عنيتم الاول فلا فرق ح بين المقتضي والمحذوف وان عنيتم
الثاني فيكون بينهما فرق عندنا ايضا لكنه لا يمنع اطلاق
المحذوف على الشرعي فيصح ان يسمى المقتضا محذوفا وهذا
لان المحذوف اعم من ان يكون محذوفا شرعا او لغة فان قلتم

لا يطلق اسم المحذوف على الشرعي نحن لا نسلم ذلك لانا نقول قولكم المحذوف
لا يطلق على الشرعي اصطلاح منعنا لم ادعى عند الجمهور فان قلتم ذاك
اصطلاحنا فاصطلاحكم ليس بحجة علينا وان قلتم اصطلاح الجمهور
فنحن ننكر ذلك فلا بد لكم من تصحيح النقل وايضا قد قلتم في حد المقتضى
زيادة على النص تثبت شرطا لصحة المنصوص عليه والمحذوف ايضا
يدخل في طرد هذا الحد لان الاهل وهو المحذوف في قوله تعالى واسال
القرية زيادة على المنصوص تثبت شرعا لصحة المنصوص اما كون الاهل
زيادة على المنطوق فظاهر واما ثبوته شرطا لصحة المنصوص لان
السوال لبيان المسؤول عنه والقرية ليست باهل للبيان بل اهل
البيان اهلها فزيد الاهل صونا لكلام القديم الحكيم عن الالغاء
اللهم الا اذا زدتم في الحد بان قلتم زيادة تثبت شرعا شرطا لصحة
المنصوص عليه ثم يخرج المحذوف من البين على اصطلاحكم هذا
ما ساعد به خاطري ابا زيد الدبوسي رحمه الله في المقام قوله
لان المقتضى لا عموم له لان ثبوته ضروري والضرورة يرتفع بالادنى
فلا حاجة الى العموم فاذا لم يثبت فيه العموم لم يثبت الخصوص
لان انتفاء العموم يستلزم انتفاء الخصوص لان الخاص يستلزم
العام دون العكس ولان العموم اوصاف اللفظ والمقتضى ليس
بملفوظ فلا يثبت فيه العموم فلا يصح التخصيص حتى اذا قال
لامراته انت طالق ونوى ثلاثا لا يصح نية الثلاث عندنا بالثبوت
الطلاق اقتضاء شرعا خلافا للشافعي فانه عنده يصح نية الثلاث
لان ذكر الطالق ذكر للطلاق فيكون محذوفا لغة والمصدر
المحذوف والمذكور سوا قلنا لا نسلم انه محذوف لغة بل هو
لغة لغو من الكلام كذب محض ليس بصحيح لان قول الرجل لامراته

انت طالق معناه في اللغة اخبار عن كونها طلاقا ولم يكن الطلاق فيها
ثابتا فلا يصح الاخبار لان الاخبار ابدا يقتضي سابقة وجود المخبر به وهنا
يثبت المخبر به وهو الطلاق بعد الاخبار ارايت احدا قال قط لمن هو قايم انت
جالس او لمن هو جالس انت قايم او لمن ليس بعالم انت عالم الا بطريق الاستهزاء
والسخرية فليس كلامنا فيه فلما لم يصح هذا الكلام لغة وهو صحيح شرعا قدمنا
الطلاق على قوله انت طالق اقتضاء ضرورة صحة كلامه والضرورة التي بها يصح الكلام
يرتفع بالواحدة فلا يصح نية الثلاث بيانه ان قول الرجل انت جالسا وانت
ضارب وغير ذلك لا يثبت هنا صفة في المخاطب صفة الجلوس والضرب لغة
اذا لم تكن تلك الصفة فيه موجوده فلما ثبت هنا صفة الطلاق في المراة
بقوله انت طالق مع انه في الاخبار مثل ضارب وجالس وغيرهما علم ان ثبوت
الطلاق شرعي يثبت اقتضاء لا لغة فلم يصح نية العدد لثبوته
ضرورة وكذا لا يصح نية العدد في قوله طلقتك لما قلنا لا يقال يلزم عليكم
صحة نية الثلاث في قوله طلقي نفسك لانا نقول لا نسلم انه نظير ما قلنا لان
قوله طلقي معناه افعلي فعل التطليق كما ان معنى قوله اضرب افعل فعل الضرب
والمختصر من الكلام والمطول سوا في اثبات الحكم كما ترى في اضرب وما
يضاهيه فيكون المصدر في قوله طلقي ثابتا لغة لا شرعا ضرورة و
المصدر جنس يقع على الادنى مع احتمال الكل فيصح نية الثلاث لانها محتملة
بخلاف قوله انت طالق او طلقتك لان الطلاق ثمه يثبت ضرورة ان لا يقع
الكذب في كلام المسلم ولا يلغو كلامه اصلا ولا غرو بين ان يكون بين
طلقي وبين طالق و طلقتك فرق بان يكون ذاك لغويا وهذا شرعيا
لان العقلاء اجمعوا على ان احدهما طلبي والاخر خبري والخبر يحتمل
الكذب والامر لا فلا يقال يرد عليكم نية الثلاث في انت باين لانها
تصح لانا نقول انما صحت نية الثلاث لان البينونة على نوعين خفيفة

وغليظة فاذا نوى الثلاث نوى ما يحتمله لفظه فصحت قوله
ونوى شرابا دون شراب لا تعمل نيته في الشراب اسم لما يشرب وهو
ثابت اقتضاء بخلاف الشرب فانه ثابت لغة لانه مصدر لا يقال لا نسلم
ان المقتضى لا عموم له الا ترى ان من حلف على ان لا يشرب ولا يلبس يحنث
بشرب كل واحد من الاشربة ويلبس كل واحد من الثياب وهذا مما لا
ينكر فيه العموم لانا نقول ايش تعني بالعموم اتعني عموما ضروريا
ام عموما لغويا ثابتا بدلالة اللفظ فان عنيت الاول فلا نزاع لنا فيه
لانا نقول به لضرورة وقوع النكرة في موضع النفي وان عنيت الثاني فلا نسلم
ذلك وكلامنا في نفي العموم عنه لغة فلما لم يثبت العموم لغة بان يدل اللفظ
عليه لم يثبت التخصيص فلم يصح نيته ولا يقال يلزم على هذا نية السفر
اذا حلف ان لا يخرج لانا نقول لا يخرج لانا نقول الخروج هناك ثابت
لغة وهو على نوعين قصير ومديد فلما نوى السفر وهو المديد من الخروج
صح لانه نوى ما يحتمله لفظه لغة بخلاف ما اذا نوى مكانا بعينه حيث لا يصح لان
المكان ثابت اقتضاء ولا يلزم على هذا اذا حلف ان لا يساكن فلانا ونوى
المساكنة في بيت واحد لانه لما كانت المساكنة على نوعين كاملة وهي ان يكونا
ببيت واحد وقاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة صحت نية الكاملة لاحتمال
لفظه اياها لغة بخلاف ما اذا نوى بيتا بعينه فان ذلك لا يصح لانه لا يدل
عليه لفظه لغة وان ثبت ثبت اقتضاء وهو لا يحتمل الخصوص قوله
وكذلك الثابت بدلالة النص اي كما لا يحتمل المقتضى التخصيص لا يحتمل الثابت
بدلالة النص التخصيص قوله لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لا يحتمل
ان يكون غير علة اي يثبت ان الشرع جعل هذا المعنى لهذا الحكم علة لا يحتمل
ان لا يكون علة لهذا الحكم لئلا يلزم التناقض حتى لم يجز تخصيص الشتم
والضرب والقتل لان التافيف لما كان حراما لمعنى الايذاء صار الثلاثة

ايضا حراما لوجود الايذاء فيها ولان الخصوص والعموم من اوصاف اللفظ
لا المعنى والدلالة من قبيل المعنى فلا يجوز تخصيصها قال القاضي ابو زيد رحمه الله
والعلة بعد ما ثبت علة لا يحتمل الخصوص لان الخصوص لبيان ان قدر
المخصوص لم يدخل تحت النص فاما بعد الدخول فلا يكون تخصيصا بل يكون
تركا اعلم ان الحافظ النسفي اعترض في هذا المقام على المصنف وقال في هذا
الكلام نظر وهو انه اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة يفهم منه
ان معنى النص اذا كان علة يكون علة في جميع صور وجوده ثم قال في باب
تخصيص العلل بعدم الحكم لانعدام العلة وهو مناقض لما قبله بيانه
ان الله تعالى قال ثم اتموا الصيام الى الليل والصوم هو الكف عن المفطرات
الثلاث يفهم من هذا النص ان ترك الكف علة لبطلان الصوم ثم قالوا في فصل
النسيان انما لم يبطل الصوم ثمه لان ترك الكف ليس بعلة لفساد
الصوم وهذا تناقض ظاهر فاقول لا نسلم انه يلزم التناقض وانما يلزم
ذلك اذا كان تخصيص العلة في فصل النسيان ثابتا ونحن لا نسلم التخصيص
لان تخصيص العلة ان يوجد العلة ولا حكم معها ولا نسلم ان العلة
موجودة هناك لان ترك الكف علة شرعية والشرع لم يجعله علة حالة
النسيان الا ترى الى قوله عليه السلام تم على صومك من غير نظر في المعنى فان
قلت كيف لا يجوز تخصيص الثابت بالدلالة وطهارة المكان خص
منها قدر الدرهم وهي ثابتة دلالة بيانه ان الله تبارك وتعالى قال وثيابك
فطهر والنص ورد في الثوب لا في المكان اما تطهير المكان ثبت بالدلالة
لان المصلي ملابس بالمكان كما لابسته بالثوب بل اولى لانه يتصور
بلا ثوب ولا يتصور بلا مكان قلت لا نسلم انه مخصوص بل الحكم في المكان
بتقدره في الثوب وفي الثوب ذلك عفو فكذا في المكان ومثل هذا لا يرد
على ما قلنا قوله ومحتمل ان يكون عاما يخص لان الثابت

بالاشارة كالثابت بالعبارة اذ هما ملفوظان والخصوص باعتبار العموم
والعموم باعتبار اللفظ فيصح هذا الذي قلنا على اختيار شمس الايمة
السرخسي وفخر الاسلام وهو المختار اما عند القاضي ابو زيد فلا يحتمل
الخصوص لان الاشارة زيادة على المعنى المطلوب بالنص ومثل هذا
لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص

فصل

ومن الناس من عمل في النصوص الى اخره اعلم المصنف لما فرغ عن الاستدلال
الصحيح وهو الاستدلال بالوجوه الاربعة المذكورة شرع في بيان الاستدلال
الفاسد لانه يقع الاحتياج الى علمه ايضا لدفع شبهة الخصوم وقدم
الاستدلال الصحيح لكونه مطلوبا واراد بالعمل في النصوص الاستدلال
قوله منها اي من الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم قيل اراد به اصحاب
الحديث وقال في الميزان انه قول الشافعي باسم العلم الضمير في باسمه
راجع الى الشيء واراد بالاسم العلم اسم الذات سواء كان علما او جنسا
بعد ان لا يكون صفة وانما سمي اسم الذات علما لكونه علما على معناه الموضوع
له بحيث لا يفهم من اطلاقه غيره الا بطريق المجاز كالماء فانه علم
للجوهر المايع المسكن للعطش ويقال هو علم للجوهر المايع الخالي عن
الكيفية ويقال هو علم لجسم رقيق لطيف سيال به حياة متصل الاجزاء
كانه شيء واحد والكل يرجع الى معنى واحد اعلم ان ههنا فصولا خمسة
متقاربة الاول ان النص اذا اوجب الحكم في المسمى باسم الذات هل
ينفي الحكم في الابل دليلا على نفي الحكم فيما عداه كالبقر والغنم ونحوهم ام لا والثاني
ان النص اذا اثبت حكما في موصوف بصفة هل يكون نفيا للحكم في غير
الموصوف بتلك كقوله عليه السلام في خمس من الابل السايمة شاة وفيه ايجاب
الزكوة في ابل موصوف بصفة السايمة هل يكون نفيا للحكم بدون ذلك
الشرط كقوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات

اثبت حكما معلقا بشرط ... السابعة والثالث ... هل يكون نفيا ... [illegible]

فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بشرط عدم
طول الحرة فهل يكون نفيا لجواز نكاح الامة بدون هذا الشرط ام لا وهذه الثلاثة
مذكورة في المتن والرابع ان النص اذا اثبت حكما مقدرا بمقدار معلوم هل يكون
نفيا للزيادة او النقصان عن ذلك المقدار ام لا كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة هل يكون نفيا لايجاب الزيادة على المائة او النقصان
عنها والخامس النص اذا اثبت حكما موقتا الى زمان معلوم هل يكون نفيا
لذلك الحكم بعد مضي ذلك الوقت في زمان بعده ام لا كقوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل فهذا النص هل ينفي ايجاب الصوم في الليل ام لا ثم عند عامة اصحابنا
في الفصول كلها لا يوجب النفي لا يوجب النفي وانما حكم الاثبات فيما نص عليه
لا غير وحكمه موقوف الى قيام الدليل في النفي والاثبات في غيره وعندنا ان نوع منه يوجب
كذا في الميزان في قوله عليه السلام الماء من الماء لان الانصار رضي الله عنهم فهموا منه عدم
وجوب الغسل في الاكسال وهو الايلاج بلا انزال لعدم الماء فلو لم يكن التنصيص
مفيدا للتخصيص بنفي الحكم عن غير المنصوص لما استدلوا هكذا وهم اهل اللسان
ولانه لو لم يكن التنصيص على الشيء بالحكم نافيا للحكم عن غيره لم يكن للتنصيص
فايدة قلنا هذا ضعيف بدليل النقل والعقل اما الاول فقوله تعالى منها اربعة
حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم حرم الله الظلم في هذه الاشهر فعلى
موجب كلام الخصم يلزم ان لا يكون الظلم حراما في غير هذه الاشهر بل يكون مباحا
وهو خلاف الاجماع وقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا
وهذا يقتضي اجبار الاماء على الزنا مباحا على موجب كلامه اذا انتفى الشرط
وهو ارادة التحصن وليس هذا المذهب له ايضا وقال عليه السلام لا يبولن احدكم
في الماء الدايم ولا يغتسلن فيه من الجنابة فعلى موجب كلامه ينبغي ان يكون
الاغتسال من الحيض والنفاس مباحا جايزا والثاني وهو الدليل العقلي فانه لو
انتفى الحكم في الغير لو ثبت لا يخلو اما ان يثبت بالنص او لغيره من التخصيص

[illegible] نفي الحكم عنهم ... [illegible]
... بعد الايلاج ... يقال ... [illegible]

وكلاهما ضعيف اما الاول فلان النص المثبت موضوع للاثبات لا النفي والمتناول
النفي لانه لو تناول لا يخ اما ان يتناول حقيقة او مجازا فلا يجوز الاول لان وضعه
في الاثبات لا النفي ولا يجوز الثاني لعدم المجوز لوجود المنافاة بين النفي والاثبات
يوضحه ان السواد علة كون الذات اسود فلا يقول احد من العقلاء انه علة لعدم
كون الذات اصفر او احمر بل عدم الصفرة والحمرة مبقي على العدم الاصلي فكذا فيما
نحن فيه انتفاء الحكم في الغير مبقي على العدم الاصلي ولانا نقول لو كان انتفاء
الحكم في الغير بالنص يلزم المحال واللازم منتف فينتفي الملزوم بيان المحال
ان الانتفاء لو كان بالنص لا يخ اما ان يجوز الحكم بالقياس في الغير او لا. فلا يجوز
ان يجوز لانه يلزم خرق الاجماع ولا يجوز ايضا ان لا يجوز لانه لو جاز لكان
الحكم ثابتا في الغير بالنظر الى القياس منتفيا بالنظر الى النص وفيه جمع بين
النقيضين وهو محال واما الثاني فاقول هو انما يلزم اذا كانت الفايدة
محصورة على انتفاء الحكم في الغير فلا نسلم الحصر فلم لا يجوز ان يكون تلك الفايدة
تعظيم المذكور او ظهور كمال حال المجتهدين باستنباط العلة المودعة
في النص لثبوت الحكم في غير المنصوص بتلك العلة لانه لو كان النص متناولا
بجميع الافراد لم يبق الاجتهاد للمجتهدين مساغ في اثبات الحكم فلم
يحصل لهم ثواب الاجتهاد والاستنباط ولم يعلم العالم الطيب من الجاهل
الخبيث فاذا عرفت هاتين الفايدتين فما قلنا من الدلايل القاهرة القاطعة
علمت ان القول السقيم لا يستقيم حتى يلج الجمل في سم الخياط واما الدال
الانصار فلان الكاف بلام الجنس وهي للاستغراق وعندنا هو كذلك في جميع
الغسل الذي يتعلق بخروج الماء الا في غيره لاجماعهم على وجوب الغسل على
الحايض والنفساء الا ان الشيء اذا تعذر عليه الوقوف يقام سببه
الظاهر مقامه كالسفر في المشقة والنوم في الحدث وههنا ايضا
اقيم التقاء الختانين مقام الانزال لانه سببه الظاهر فوجب

لا عتبار في الاكمال لهذا قولنا لان النص لم يتناوله اي لم يتناول 48
ما عدا ذلك الشيء المنصوص عليه بالتخصيص المعنى ان النص لما لم يتناول ما عدا
المنصوص عليه فمن المحال ان يثبت في غير المنصوص عليه الحكم نفيا او اثباتا
وهذا ظاهر اعتراض لما تقاصر في هذا المقام وقال ولقايل ان يقول نحن لا نثبت
الحكم في الغير قصدا بل نثبته ضمنا فكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا
فاقول لا نسلم انه يصح ان يثبت ضمنا وانما يثبت الشيء في ضمن الشيء اذا
لم يكن بينهما منافاة وهي ثابتة بين النفي والاثبات ومنها ما قال لان نفي ان
الحكم متى علق شرطا الى اخره لانه من الوجوه الفاسدة من الاستدلال ما قاله هو
اعلم ان ههنا مقدمات اربعا فيها خلاف بيننا وبينه لا بد لكم من حفظها
الاول ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا بل هو مثبت للحكم كقول الرجل طلق
امراتي السليطة او اعتق عبدي الصالح والثانية ان عمل الشرط عندنا في منع السبب
اي العلة وعنده في منع الحكم والثالثة ان الشرط عندنا يوجب وجود الحكم عند
وجوده اما عدم الحكم مبقي على العدم الاصلي لا اثر للشرط فيه وعنده يوجب عدمه
عدم الحكم ايضا والرابعة ان المحل مشروط حال وجود السبب لكن السبب متى
ينعقد سببا عندنا عند الشرط بالانقلاب وعنده في الحال اما المقدمة الاول
فلم فيها ان الحكم تعلقا بالوصف كالشرط بيانه ان قول الرجل لامراته انت
طالق علة لوقوع الطلاق عليها في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلما تعلق
الحكم بالدخول كان الدخول شرطا فكذلك قوله انت طالق ان دخلت الدار فثبت
الحكم عند الدخول لولا قوله راكبة فلما تعلق الحكم بالركوب صار الركوب شرطا
يؤيده قوله عليه السلام في خمس من الابل السايمة شاة ولا يجب الزكوة فيها اذا لم يكن
سايمة فعلم ان الحكم تعلق بوصف السوم فصار السوم شرطا فلما ثبت
ان الوصف عنده كالشرط لم يجز انكاح الامة الكتابية لقوله تعالى من فتياتكم
المؤمنات لان صفة الايمان في الكتابية منعدمة ولنا ان غاية ما في الباب

ان يكون الوصف علة للحكم كما في قوله الزاني والسارق والا لا اثر لعدم العلة في عدم
الحكم بالاجماع لان الحكم عند عدم العلة يبقى على ما كان فكيف يكون لعدم الوصف
اثر في عدم الحكم والوصف عنده كالشرط والشرط اذلى من العلة لان العلة تتعلق
بها الوجوب والوجود والشرط تتعلق به الوجود لا الوجوب سلمنا
ان الحكم تعلق بالوصف لكن لا نسلم ان تعلقه له باعتبار ان الوصف كالشرط
فلم لا يجوز ان يكون هذا التعلق باعتبار كونه متبوعا للحكم والذي يحقق ما قلنا
ان الوصف لا اثر لعدمه في عدم الحكم قوله الله عز وجل وبنات خالك وبنات
خالاتك اللاتي هاجرن معك بيانه ان التقييد بوصف الهجرة لم يوجب
نفي الحل في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق ولا نسلم ان عدم وجوب الزكوة
في غير السايمة بقوله عليه في خمس من الابل السايمة بل بقوله عليه ليس في
العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة واما المقدمة الثانية فلم
فيها ان تعليق الحكم بالشرط يمنع الحكم دون السبب لان السبب هو قوله انت
حر مثلا يوجب الحكم وهو الحرية لولا وجود الشرط وهو الدخول مثلا فاذا
علقه به كان التعليق معدما للحكم دون السبب كما في التعليق الحسي فان
سبب السقوط موجود في الحال وهو ثقل القنديل لكن الحكم وهو السقوط
والوصول معدوم للتعليق فيكون التعليق مانعا للحكم دون السبب ولهذا
جعلنا ان خيار الشرط دخل على الحكم لا السبب ومبنى المقدمة الثالثة على هذه المقدمة
فان الشرط لما كان مانعا للحكم عندنا لا السبب يكون عدم الحكم بناء على عدم
الشرط فيكون عدم الشرط موجبا عدم الحكم ولنا ان الاسباب الموجبة للاحكام
اذا تعلقت بالشروط كان التعليق تصرفا في اعدام العلل لا الاحكام لان
احكام السبب انما يكون سببا اذا صدر الركن من الاهل مضافا الى المحل
وهذا لان ركن التصرف اللفظ الصالح للحكم فاذا فقد لا يكون الركن
موجودا فيلغو كلامه كشطر البيع لا يعتبر اصلا اذا لم يوجد الشطر الآخر

اعني الايجاب والقبول فكذا قوله انت لا يعتبر اصلا ما لم ينظم اليه قوله
حر وكذا اذا وجد الركن لا يعتبر سببا ايضا ما لم يصدر من الاهل حتى
لو قال الصبي او المجنون لعبده انت حر او لامراته انت طالق لا يعتبر سببا
اصلا لعدم الاهلية وهي العقل والبلوغ وكذا اذا وجد الركن من الاهل
لا يعتبر سببا ايضا اذا لم يتصل بالمحل حتى لو قال العاقل البالغ لاجنبية
او لبهيمة او لميتة انت طالق لا يعتبر اصلا وكذا اذا قال لعبده الميت
او لعبد غيره او للبهيمة انت حر فلما ثبت ان انعقاد السبب بصدور
الركن من الاهل مضافا الى المحل قلنا في صورة تعليق الطلاق والعتاق
ان التعليق منع اللفظ من ان يتصل بالمحل فلم يكن سببا الى زمان وجود
الشرط وهو زمان اتصال الركن بالمحل فبقي معلقا كما ان ركن البيع وهو
الايجاب والقبول اذا صدر من الاهل لا يعتبر سببا اذا لم يتصل بالمحل
كما اذا كان المبيع حرا على انا نقول التعليق تصرف من المتكلم كالتنجيز
وتصرف الانسان انما يكون له اثر فيما للانسان فيه اختيار لا فيما ليس
فيه اختيار واختياره في السبب لا في الحكم لان موجبات الاشياء تثبت
عقيبها بلا اختيار كالملك اذا وجد البيع او الارث او غيرهما وكالتطليق
المعتبر يثبت الوقوع عقيبه بلا اختيار وكذا الحكم في ساير الاسباب
فلما كان كذلك كان اثر التعليق في السبب لا في الحكم فيكون مانعا للسبب
لا الحكم اما انعدام الحكم فهو مبني على العدم الاصلي فافهم الجواب عن قوله
اما تعليق القنديل فاقول لا نسلم انه نظير التعليق الشرعي فما
لم يثبت المماثلة بين تعليق الحسي والشرعي لا يصح المناسبة
لان الشيء لا يقاس الا الى نظيره وبينهما فرق لان التعليق الشيء بشيء
يكون لا بتداء وجود ذلك الشيء عند وجود الشرط لا محالة كما في قوله انت
طالق ان دخلت الدار وهنا القنديل موجود فلا يكون التعليق

لا ابتداء وجوده بل يكون متعلقاً من المكان وانما قلنا شرطه معدوم متصور
وجوده لان تعليق الشي بالشي الواجم تحقيق لا تعليق كقوله
لعبده انت حر ان كانت السماء فوقنا وان كانت الارض تحتنا وتعليق
الشي بالمحال عادة يكون اعلاما كقوله لعبده انت حر ان صعدت السماء
والتعليق انما يقع تعليقاً اذا كان المعلق به على خطر الوجود اعني
كونه محتملاً للوجود والعدم واما مسئلة خيار الشرط فان الشرط هناك
انما لم يدخل على السبب لان التعليق بالشرط في الاثبات يكون
في معنى القمار لان الثبوت على خطر لا يعلم ايكون ام لا يكون فيكون
حراماً كالقمار الا ان الشرع جوز خيار الشرط بخلاف القياس بحق
من لا اهتداء له في المعاملات فجعلنا الشرط داخلاً في الحكم دون السبب
تقليلاً للخطر بقدر الامكان لانه لو دخل على السبب كتعلق السبب
والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات يحتملان
التعليق وليسا في معنى القمار لان القمار من قبيل الاثباتات فلما
احتملا التعليق جعلنا الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا
لان الاصل في كل ثابت كماله وتمامه ونقصانه بعارض والتعليق بالشرط
عندنا لا يوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم
فيهم خيرا وثمرة ما قلنا من الطرفين تظهر في قوله عز وجل ومن لم يستطع
منكم طولا الى اخره بيانه ان الله تعالى علق جواز نكاح الامة بشرط
عدم طول الحرة فيجوز نكاح الامة عند وجود طول الحرة عندنا بناء على وجود
النصوص المجوزة العام وعنده لا يجوز نكاح الامة عند طول الحرة
لان العدم يوجب العدم عنده على ما بينا واما المقدمة الرابعة
فقد اندرج بيانه فيما قلنا لانا لما اجمعنا على ان المحل يشترط عند
وجود السبب ثم اثبتنا ان السبب انما ينعقد سببا عند وجود

50 الشرط يكون المحل لا محالة شرطا عند وجود الشرط فافهم فان قلت
يرد عليكم اشتراط الاهلية والمحلية عند التعليق ولو لم يكن التعليق
سببا في الحال لم يشترطا عند التعليق ولهذا لو علق العاقل البالغ ثم جن
فوجد الشرط حال جنونه يقع الجزاء وهو الطلاق او العتاق ولو علق
طلاق اجنبية بالدخول فتزوجها فوجد الشرط لا تطلق قلت لا نسلم
ان اشتراط الاهلية والمحلية عند التعليق دليل على ان التعليق
سبب في الحال وانما اشترطنا لما ان التعليق تصرف يمين من
المعلق واليمين في الحال موجودة فاعتبر الاهلية باعتبار كونه يمينا
لا باعتبار كونه طلاقا ونزل الجزاء زمان الجنون وكان ككلام صدر
عن عقل وبلوغ اما اشتراط المحلية في الحال فلمعنى فقهي وهو ان
اليمين للمنع او الحمل والمراة حال وجود الشرط مترددة بين ان
تكون محلا للطلاق وبين ان لا تكون فاشترطنا المحلية ليحصل
الاخافة الداعية الى الحمل او المنع لان الاصل في كل ثابت بقاؤه لا يكون التعليق
سببا في الحال ولهذا يشترط المحلية عند نزول الجزاء حتى لو كانت مبانة
منقضية العدة ثم وجد الشرط لا يقع الطلاق هذا للعقول السليمة و
الطباع المستقيمة لا للاذهان الكاسلة السقيمة فان الاصم لا يسمع نطق
عيسى وان قريت عليه صحف ابرهيم وموسى قوله ولهذا لم يجوز نكاح
الامة عند عدم الشرط وهو وجود الاستطاعة على الحرة وكذا عند
فوات الوصف وهو الايمان حتى لم يجوز نكاح الكتابية لان الوصف عنده
كالشرط والشرط وهو عدم الاستطاعة يوجب وجود حل نكاح الامة عند وجوده
وعدم حل نكاح الامة عند عدم الشرط عدم الحكم فيجوز نكاح الامة وان قدر
على الحرة والدليل على ان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم قوله تعالى
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا لانه يجوز المكاتبة اذا لم يعلم فيهم خير

وتلخيص البيان ان نقول ان الله تعالى جوز نكاح الاماء بهذه الاية
معلقا بشرط عدم طول الحرة ولم يحرمه عند عدم الشرط وهو عدم عدم
طول الحرة وهو وجود طول الحرة وجوز نكاحها مرسلا بالايات المطلقة
كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
وقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم فصار حل نكاح الاماء ثابتا بطريقين اعني
التعليق والارسال فعند وجود الشرط اعني عدم طول الحرة علمنا بهذه
الاية المقيدة بشرط وساير الايات المطلقة عن الشرط وعند عدم الشرط
وهو طول الحرة علمنا بالايات المطلقة لان الاماء داخلة تحت اطلاقها
ولا تنافي بين التعليق والارسال لجواز ان يعلل الحكم باسباب شتى
فانهم ولكن التحقيق في الوصف كالتحقيق في الشرط لان الوصف عنده كالشرط قال
الحاكم الشهيد رحمه الله في الكافي بلغنا عن حذيفة ابن اليمان رضي الله عنه انه
تزوج يهودية كذا في المبسوط وقال ايضا في المبسوط وكذلك كعب بن مالك رضي الله عنه
قوله يلحق الوصف بالشرط اي من حيث منع الحكم فانه لا فرق بين قوله اعتق
امتي البيضاء وبين قوله اعتق امتي ان كانت بيضاء والجواب ما حققناه من
قبل ولذلك ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا ايضاح لكون
الشرط عاملا في منع الحكم دون السبب بيانه انه لما كان التعليق سببا عنده
في الحال اشترط وجود المحلية في الحال لان السبب كما لا يصح باحد شطريه
اي المجرد قوله انت بدون قوله طالق فكذا لا يصح بدون الاتصال بالمحل
فلهذا لم يصح غير المنكوحة محلا لتعليق الطلاق لان التعليق عنده علة
حقيقة الا ان حكمه متاخر كما في البيع بشرط الخيار وصورته ان نكحتك فانت
طالق وكذا الحكم في تعليق العتاق اعني اذا قال ان ملكتك فانت حر
لا يصح التعليق قوله وجوز التكفير بالمال قبل الحنث هذا ايضاح
ايضا لكون الشرط مانعا للحكم عنده بالعطف على قوله ابطل بيانه

ان التعليقات لما كانت سببا عنده في الحال لم يجوز تعليق الطلاق والعتاق
في غير الملك وجوز التكفير بالمال قبل الحنث فان اليمين عنده سبب وجوب
الكفارة بدليل الاضافة اليها يقال كفارة اليمين والحنث شرط وجوب الاداء
وانما الشرط في تاخير وجوب الاداء كالحول في باب الزكوة فيصح اداء المسبب
بعد وجود السبب كالتكفير بعد الجرح وجواب هذا ياتي عند قوله وبطل
التكفير بالمال قوله والمالي يحتمل الفصل الى اخره هذا جواب سوال مقدر
وتقدير السوال ان يقال لما جوزت التكفير بالمال قبل الحنث نظرا الى وجود
السبب وهو اليمين ولم يجوز التكفير بالصوم قبل الحنث مع وجود السبب
على اصلك في الصورتين كان هذا منك تناقضا فقال في الفرق بينهما ان المالي
يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه فيمكن اثبات الوجوب سابقا
على وجوب الاداء فيصح التكفير بالمال نظرا الى الوجوب بخلاف البدني حيث
لا ينفك الوجوب عن وجوب الاداء فمن ضرورة تاخر وجوب الاداء تاخر
الوجوب فلا يصح التكفير بالصوم لهذا وذلك لان الواجب في المالي عين المال
وهو منفصل عن الاداء وفي البدني هو الفعل فلما تاخر الاداء تاخر
الفعل لان الصوم عبارة عن الاداء هذا الفعل المعلوم نوضحه بالعقد الوارد
على العين وعلى المنفعة فان الملك في الاول ثابت قبل التسليم وجواب
هذا ياتي عند قوله وقوله ساقط قوله اقصى درجات الوصف اي اعلى
درجاتها يبلغ غاية ما في الباب ان الوصف اذا كان موثرا ان يكون
علة للحكم كالزنا والسرقة في قوله تعالى الزانية والزاني والسارق علة لوجوب
الجلد والقطع ولا اثر لعدم العلة في عدم الحكم بالاتفاق لان الحكم جاز ان
يكون معلولا بعلل شتى كالملك يثبت بالارث والهبة والصدقة
كما يثبت بالشرا فلما صار كذلك لا يكون لنفي الوصف الذي في قوله تعالى
من فتياتكم المومنات اثر في نفي الحكم فيبطل ما قال وانما قلنا ان

ومنافع [illegible] المسلم

نهاية ما في الباب هذا لانه لا شيء فوق العلة والاشياء التي تتعلق بها
المشروعات قوله ولو كان شرطا اي لو كان الوصف شرطا يعني ولئن سلمنا
ان الوصف شرط فالشرط مانع للسبب لدخوله عليه دون الحكم فلما كان كذلك
لا يصير التعليق سببا في الحال لمنع الشرط اياه من ان يتصل بالمحل
لما انك قد عرفت من قبل ان اللفظ لا ينعقد سببا ما لم يتصل بالمحل حتى
لو قال لاجنبية انت طالق او لبهيمة او لميتة يكون كلامه لغوا لعدم
الاتصال بالمحل فلا يصح قوله ان التعليقات اسباب في الحال قوله
فمنعه اي منع الشرط السبب ولهذا لو حلف لا يطلق ايضاح لمنع الشرط
السبب بيانه انه لو كان السبب وهو التطليق موجودا في الحال لحنث
الرجل اذا حلف ان لا يطلق فعلق لوجود التطليق وهو قوله انت
طالق فلما لم يحنث قبل وجود الشرط وهو دخول الدار مثلا علم ان
الشرط مانع للسبب باعدامه قصدا وللحكم ضمنا لان الخيار
داخل على الحكم دون السبب تقليلا للخطر فيما لا يحتمل الخطر اعني الاثباتات
وبيانه مر من قبل في بيان المقدمة الثانية قوله باعدامه اي باعدام السبب
ويرتبط الباقي باعدامه بقوله تصرف اي التعليق تصرف في السبب باعدام
السبب قصدا لكن هذا الاعدام ليس بمطلق بل الى زمان وجود
الشرط لا في احكامه اي التعليق ليس بتصرف في احكام السبب قصدا
بل ضمنا فاذا ثبت هذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب
يوجد عند وجود الملك وهو الشرط قوله وبطل التكفير بالمال لان
السبب غير موجود في الحال قبل الحنث لان اليمين ليست بسبب الكفارة
لان انعقادها للبر لا للحنث الذي هو نقيض البر فعلم بهذا ان اليمين
لم يشرع سببا للكفارة لان ادنى درجات السبب ان يكون
موصلا الى الشيء واليمين في اضافة الكفارة الى اليمين مجازا لانها على عرضة

[illegible]

ان تصير سببا بان توجد الحنث لئن سلمنا ان اليمين سبب الكفارة
حقيقة لكن لا نسلم انها تنعقد سببا قبل الحنث لان الحنث لكونه شرطا
يعدم انعقاد السبب قبل وجوده على ما قررنا فيكون التكفير بالمال قبل
الحنث واقعا قبل وجود السبب ولا صحة للمسبب قبل سببه فيكون التكفير
المالي قبل الحنث باطلا كالبدني وانما قلنا ان اليمين لاجل البر لقوله
تعالى ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها فافهم قوله وفرقه بين
المالي والبدني ساقط اي فرق الشافعي بين التكفير المالي والبدني ساقط
الاعتبار يعني لا يعتبر لان الواجب للرب جلت قدرته على عباده هو العبادة
وهو فعل يأتي به العاقل تعظيما لله تعالى مختارا الا ان آلة ذلك الفعل الجوارح
في بعض الصور وفي بعضها المال وذلك لان الامر للابتلاء بالايثار والايثار
يكون بالفعل قال الله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا الا ان المال بعينه غير مقصود
في حقوق الله تعالى لاستغنائه عن المال بل المقصود هو الاداء وهو فعل
فظهر بهذا ان الفرق غير صحيح بخلاف حقوق العباد فان ثمه يكون المقصود
نفس المال لا اداؤه لاحتياجهم الى المال الا ترى ان من له الحق اذا ظفر
بجنس حقه فاخذه يتم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء على انا نقول
الوجوب منفك عن وجوب الاداء في البدني ايضا كالمسافر يجب عليه صوم
رمضان ولا يجب عليه اداؤه لقوله تعالى فعدة من ايام اخر فلو صام
رمضان يصح نظرا الى نفس الوجوب فصح الانفكاك لا يقال لا نسلم
ان المقصود في حقوق الله تعالى هو الابتلاء الا ترى ان الزكوة تؤدى
بفعل النائب لانا نقول لا نسلم ان اداء النائب ليس بابتلاء
لصاحب المال بل هو عين الابتلاء لانه امر بقطع جزء من
ماله وقد حصل ما امر به حيث ادى نائبه تنصيصا عن عهدة
التكليف ولهذا لو كان اداء الغير لا بامر صاحب المال لا يجوز

قوله ومن هذه الجملة اى من جملة التمسكات الفاسدة عندنا اعلم
ان المطلق في اللغة هو الذات لا قيد عليه حسا كالبعير المطلق وهو
الذي لا عقال على قوايمه وفي الشريعة هو ما يتعرض للذات مجردة عن
الصفة كقولك اكرم رجلا والمشابهة بين موضوع اللغة ومصطلح
الشرع من حيث ان البعير اذا لم يكن عليه قيد يذهب حيث يشا فكذا
اللفظ المطلق لا يتناول واحدا بعينه بل يتناول واحدا على اى صفة
كان وفي المقيد في اللغة هو الذي عليه القيد وفي الاصطلاح هو الذي يتعرض
الذات والصفة كقولك اكرم رجلا عالما واهن رجلا جاهلا والمشابهة بين
موضوع اللغة وبين المصطلح ان الشي اذا كان مقيدا حسيا يمنعه القيد
ان يذهب الى حيث يشا فكذا اللفظ المقيد يمنعه ... قيده بصفة
ان يتناول من لم يكن موصوفا بتلك الصفة ثم اعلم ان المطلق لا يقع في
الكلام المنظوم البتة لان الكلم اذا وقعت في كلام يكون بينها وبين
غيرها نسبة لا محالة فيتنشا من تلك النسبة قيود فلا يبقى المطلق
مطلقا كرجل اذا وقع في الكلام داخلا عليه لام التعريف يدل على فرد معين
واذا وقع منونا يدل على فرد منكر والتعريف والتنكير قيد لا محالة الا ان
الفقها ارادوا بالمطلق ما لم يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة مومنة او
كافرة ويقال كل نكرة غير موصوفة في موضع الاثبات فهو مطلق فان
وصفت فمقيد وفي موضع النفي عام ثم الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة خاص
عندنا عام عند الشافعي لانها يتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف والواحد
لا يسمى عاما واحتمال الوصف لا يقدح لانه عارض في الماهية ولو قال لا نسلم
انه عارض بل هو اصلي فنقول لا يبقى ح للمطلق وجود لانه يصير مقيدا
ثم اعلم ان المطلق والمقيد اربعة اقسام بحسب الورود اما ان
وردا في سبب الحكم كنص صدقة الفطر واما ان وردا في الحكم الواحد

والحادثة مختلفة كنصوص كفارة القتل وغيرها من الكفارات واما 53
ان وردا في الحكم المختلف والحادثة واحدة كنصوص كفارة الظهار واما
ان وردا في حكم واحد وحادثة متحدة كنصي كفارة اليمين ثم اعلم ان
المطلق لا يحمل على المقيد ابدا في جميع الاقسام وهو اختيار فخر الاسلام
وعند بعض مشايخنا كذلك الا اذا كان الحكم واحدا والسبب واحدا
فح يحمل للضرورة وعند الشافعي يحمل بكل حال والمراد من الحمل جعل النصين
كنص واحد ان يراد بالمطلق ما هو المراد من المقيد وثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا اعتق الرقبة الكافرة عن كفارة اليمين والظهار فعندنا
يجوز عملا باطلاق الرقبة وعنده لا حملا على كفارة القتل له ان القيد
في المقيد زيادة وصف والوصف بمنزلة الشرط فيوجب العدم عند
العدم ولانه لو لم يحمل يلزم الغا صفة القيد ولان الله تعالى اطلق
الشهادة في موضع من كتابه وقيدها في موضع اخر بالعدالة ثم بالاجماع
حمل المطلق على المقيد ولان المطلق بمنزلة المجمل والمقيد بمنزلة المفسر
فيجب الحمل هنا كما يجب ثمه ولنا ان المفهوم من المطلق هو الاطلاق
كما ان المفهوم من المقيد التقييد ولا خلاف في هذا بين العقلاء والعمل
بما هو المفهوم وضعا واجب الا اذا دل الدليل على خلافه الا ترى
ان من قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان دخلت
الدار راكبة فانت طالق فكيف ما دخلت طلقت راكبة كانت او ماشية
ولا يتقيد الاول بالثاني فلما كان كذلك لا يحمل مطلق كلام الله تعالى على
المقيد منه ولا في السنة لان كلامه تعالى نزل على لسان العرب قال تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم والجواب عما
قال اولا فنقول لا نسلم ان الوصف بمنزلة الشرط ولين سلمنا
لكن لا نسلم ان الشرط يوجب عدمه عدم الحكم لما مر في المسالة

المتقدمة والجواب عما قال ثانيا فنقول لا نسلم انه يلزم الغاء صفة
القيد وهذا انما يلزم اذا لم يعمل بالمقيد ونحن نعمل بالمقيد والمطلق جميعا
حيث نقول المطلق يجري على اطلاقه والمقيد يجري على تقييده على انا نقول
قولكم ما يلزم علينا يلزمكم لان في حمل المطلق يلزم الغاء صفة الاطلاق
ايضا لان الاطلاق صفة للمطلق كما ان التقييد صفة للمقيد والجواب عما
قاله ثالثا فنقول لا نسلم ان قيد العدالة ثبت بطريق حمل المطلق على المقيد
بل بنص اخر اوجب نسخ الاطلاق في الشهادة وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبإ فتبينوا اي توقفوا في خبر الفاسق والجواب عما قاله رابعا
فنقول انما حمل المجمل على المفسر والمتشابه على المحكم لان العمل بالمجمل
والمتشابه غير ممكن بخلاف ما نحن فيه فان العمل بكل واحد منهما ممكن
اذا لم يكن الحكم واحدا والسبب واحدا ثم نقول انتم تركتم اصلكم في
كفارة اليمين بالصوم والله تعالى قيده بالتتابع في بعض الصور قال الله
تعالى فصيام شهرين متتابعين ثم نقول القياس لا يجوز الا بجامع
بالاجماع والتفارق بين المقيس والمقيس عليه مبطل للقياس فلا بد
بيان الجامع بين اعتاق كفارة اليمين والظهار وبين اعتاق كفارة القتل
فنحن لا نسلم ذلك لان بينهما فرقا كثيرا من حيث السبب والحكم اما من حيث
السبب فان السبب في المقيس عليه هو القتل وهو من جملة الكبائر
قال عليه السلام خمس من الكبائر منها القتل الا ترى الى ما نطق به القرآن
من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكانما قتل الناس جميعا وليس
كذلك اليمين والظهار واما من حيث الحكم فان المقيس عليه متعين
اعني كفارة القتل والمقيس غير متعين اعني كفارة اليمين حيث يتخير
الحانث في احد الانواع الثلاثة وكذا كفارة القتل لا يجوز فيها
الاطعام اصلا وفي كفارة الظهارة يجوز اذا لم يقدر على الصوم

وكذا يجوز في كفارة اليمين اذا لم يقدر على احد الاشياء الثلاثة صوم ثلاثة
ايام وفي كفارة القتل لا يجوز اذا لم يقدر على الاعتاق الا صوم شهرين متتابعين
فعلم من فرق بين المقيس والمقيس عليه والقياس مع عدم المماثلة فاسد
بل هو مردود لا يقبله احد قوله وفي نظيره من الكفارات اراد بنظير
المنصوص كفارة اليمين وكفارة الظهار والمنصوص هو كفارة القتل وهي
مقيدة بوصف الايمان قال تعالى وتحرير رقبة مؤمنة قوله لانهما اي
لان الكفارات وان كانا في حادثة واحدة او ان للوصل فيه اشارة الى ان
المطلق لا يحمل على المقيد عندنا اذا كانا في حادثتين ايضا نظير الحادثتين
ما مر قبل هذا في المتن اعني كفارة القتل وساير الكفارات قوله بعد ان
يكونا في حكمين اي بعد ان يكون المطلق والمقيد في حكمين في حادثة واحدة
نظيره نصوص كفارة الظهار قوله حكمين احتراز عما اذا وردا في حادثة
في حكم واحد حيث يحمل المطلق على المقيد على ما هو المختار ونظيره الصوم في كفارة
اليمين والنص المطلق القراءة المشهورة العامة وهي قوله فصيام ثلاثة
ايام والمقيد قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات قال
شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقراءته كانت مشهورة الى عهد ابي حنيفة رضي الله عنه
وانما حملنا المطلق على المقيد في هذه الصورة لعدم امكان العمل بهما
لان الحكم وهو الصوم واحد لا يقبل وصفين متضادين بخلاف الحكمين فانه
يجوز ان يكون صفة احدهما ضد صفة الاخر هذا الذي قلنا من حمل المطلق
على اختيار صاحب الميزان اما على اختيار الفحول الثلاثة فليس هذا
بتقييد المطلق بل هو زيادة على النص لا يجوز له النسخ اعني المشهور
وهو قراءة ابن مسعود رضي الله عنه والفرق بين المعنيين عندي
ان التقييد لا يقتضي نسخ الاول فلا يبقى الاول مرادا كما كان ووجه
كونها نسخا يجي في باب النسخ ان شاء الله تعالى فان قلت سلمنا ان الحكم

الواحد لا يقبل وصفين متضادين لكن لم صار حمل المطلق على المقيد
اولى من العكس قلت انما حمل كذلك لان المقيد اكثر ثوابا لما فيه
من العسر والصعوبة وهذا ظاهر قوله ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد
رضي الله ايضاح لقوله لا يحمل المطلق على المقيد بيانه ان الله تبارك وتعالى
في كفارة الظهار فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فمن لم يجد فصيام
شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين
مسكينا وقيد الاعتاق والصوم بالتقدم على المسيس واطلق الاطعام
اذ لم يقل من قبل ان يتماسا ثم ان ابا حنيفة رضي الله عنه وصاحبيه قالوا
جميعا في المظاهر اذا قربها في خلال الاطعام لا يستانف الاطعام ولم
يحملوا الاطعام الوارد مطلقا على الاعتاق والصوم المقيدين بشرط
التقدم على المسيس لان اخلاء الكفارة عن المسيس انما وجب بشرط
التقدم وشرط التقدم في الاعتاق والصيام لا في الاطعام غير ان ابا
يوسف رحمه الله انما قال لا يستانف ايضا اذا قربها في خلال الصوم
نهارا ناسيا او ليلا مطلقا لان تاخير البعض عن المسيس اولى
من تاخير الكل ولهما ان اخلاء الصوم عن المسيس شرط لضرورة
وجوب تقدم الصوم على المسيس وفي السبق خلو لا محالة
فالمظاهر بعد المسيس وان عجز عن التقديم قادر على الاخلاء بان
استيناف فوجب الاستيناف ليلا عامدا انما قال ذلك ليشير به
الى ان العمد في الليل كالنسيان في النهار في انه لا يفسد الصوم
والا فلا فايدة في ذكر العمد حيث لا يتفاوت الحكم بين ان يكون
عامدا او ناسيا ولهذا لم يذكر الحاكم الشهيد في الكافي قيد العمد في الليل
قوله او نهارا ناسيا انما قيد بالنسيان لانه اذا كان عامدا
قطع التتابع بالاتفاق فيستانف ح تجري كل واحد منها على

مجرى بسننه اي من المطلق والمقيد على طريقه والسنن بفتح السين
المهملة والنون جميعا وسط الطريق ونقل ابن الشلبي صاحب الاصلاح
عن الواضح السين والنون جميعا وضم السين وفتح النون اعني ان
فيه لغتين اخريين فتال يقال تنح عن سنن الطريق وسننه يعني ان
المطلق يجري على اطلاقه والمقيد يجري على تقييده ولا يحمل الاول على الثاني
كما في صدقة الفطر وردت نصان مطلق ومقيد في السبب احدهما قوله عليه
ادوا عن كل حر وعبد والاخر وهو المقيد قوله عليه ادوا عن كل وعبد حر
من المسلمين وهما وردا في السبب لان السبب راس من يمونه ويلي عليه
فيكون راس العبد الكافر سببا بالنص المطلق وراس المسلم سببا بالنص
المقيد قوله لانه لا مزاحمة في الاسباب دليل قوله يجري كل واحد منهما
فوجب الجمع اي بين المطلق والمقيد لانه امكن العمل بهما لانه لا تزاحم
في الاسباب لانه يجوز ان يكون للحكم معلولا بعلل شتى قبل وجود الحكم
بطريق البدل على معنى اية علة وجدت والمعلول يوجد بها كما عرفت ان
الشراء والارث والهبة والصدقة اسباب الملك فيجوز ان يوجد الحكم
بكل واحد منها على البدل اما اذا وجد باحدها فلا يحتمل ان يوجد بغيره
للزوم تحصيل الحاصل وهو محال قوله وهو نظير ما سبق اي العمل
بدليل الاطلاق والتقييد فيما اذا دخلا على السبب نظير التعليق بالشرط بيانه
ان التعليق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدمه بل يجوز ان يوجد
الحكم قبل وجود الشرط بدليل اخر بدليل الارسال فكذا لا يوجب دليل وصف
الاسلام عدم الحكم عند عدم الاسلام بل يجوز ان يوجد الحكم بدليل الارسال
والاطلاق عن قيد الاسلام لان قبل وجوده للحكم يجوز ان يثبت الحكم باسباب
شتى لعدم التنافي كما عرفت في النظاير السابقة من الشراء والارث والهبة
والصدقة فاما بعد وجوده فلا يجوز ان يوجد باسباب شتى للتنافي والمراد

من التعليق ان يكون الحكم بمثابة لو وجد الشرط يوجد عنده
ومن الارسال ان يصح وجود الحكم قبل وجود الشرط بيانه فيما اذا
قال لغيره اعتق عبدي ثم قال له اعتق عبدي ان دخل الدار يملك
المرسل والمعلق جميعا قوله يتنافيان وجودا يعني حالة
الوجود قوله تاما قبل وجوده الضمير راجع الى الحكم الواحد
وكذلك فهو معلق اي الحكم الواحد معلق ومرسل قبله وقوله
قبله الضمير فيه راجع الى الشرط قوله والعدم الاصلي اي الذي كان
قبل التعليق كان محتملا للوجود بطريقين وهو على حاله بعد
التعليق لم يتبدل ولم يتغير فيصير محتملا للوجود بطريقين اي
بطريقي التعليق والارسال قوله فصار اي العدم قوله
ومنها ما قال بعضهم اي ومن جملة المتمسكات الفاسدة قيل انه
قول بعض اهل النظر كذا قال صاحب التقويم وقيل انه قول اصحاب
الشافعي كذا قال صاحب الميزان وقيل انه قول مالك ولا منافاة
اعلم ان هذا الباب على اربعة اوجه لان اللفظ العام اما ان يكون
مستقلا بنفسه اولا والثاني هو القسم الاول والاول لا يخ
اما ان يستقل مع سببه اولا فالاول هو القسم الثاني والثاني
لا يخ اما ان يكون زايدا على قدر الجواب اولا والثاني هو القسم
الثالث والاول هو القسم الرابع هذا ما عندي من وجه الحصر ثم اعلم
ان صورة المسئلة في موضعين احدهما حادثة وقعت لواحد في زمن
النبي عليه السلام فنزل نص عام والثاني اذا خرج كلام الرسول جوابا
لسوال والجاب بلفظ عام وقال من فعل كذا فله كذا او فعليه كذا
ولم يقل للسايل ان فعلت فعليك كذا او فلك كذا او صاحب الحادثة
او السايل يكون من اذا عند من خالف بلفظ العام مجازا والحكم

اذا سال

56 في حق وغيره والسايل وغيره فيكون العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
وجه قول المخالف ان الحكم لو لم يكن مخصوصا بصاحب الحادثة او السايل
لورد قبل ذلك فلم يرد الا عند الحادثة او السوال علم انه مختص بهما مقتصر
عليهما ولان الجواب انما يكون جوابا اذا كان مطابقا للسوال فلا يكون
الجواب مطابقا للسوال اذا كان الجواب اعم من السوال ولان الاية
اذا نزلت عند وقوع حادثة ولم تختص بها صاحب الحادثة لم يكن في
نزولها فايدة ولنا ان الذي يدل على الحكم هو اللفظ لا السبب فيجب ان يكون
المعتبر عموم اللفظ وخصوصه دون السبب كما انه هو اللفظ المعتبر
في كونه امرا او نهيا ولان العلماء اتفقوا على ان اية الظهار نزلت بسبب
خولة ثم لم تختص بها وكذا اية حد القذف نزلت في الذين رموا عايشة
رضي الله عنها وكذا نزلت اية اللعان في هلال بن امية حيث قذف امراته
ثم لم تختص لعمومها وعدم المخصص ولان اراده الخصوص من العموم مجاز
وهو خلاف الاصل لاختلاف الفهم والجواب عما قال المخالف اولا فنقول ذلك
فاسد لان الباري جل وعلا يتصرف في الملك كيف يشاء وله حكمة صايبة
ازلية ابدية في انزال الايات ان شاء انزل قبل نزول النازلة وان شاء
انزل وقت نزولها وان شاء انزل بعدها لا يسال عما يفعل وهم يسالون
ولا نسلم ان ورود الحكم عاما عند الحادثة والسوال دليل اختصاصه بصاحب
الحادثة والسوال على انا نقول لو كان ذلك دليل الاختصاص لورود اللفظ
الخاص فلما لم يرد باللفظ الخاص دل على ان المراد منه العموم لا الخصوص والجواب
عما قاله ثانيا فنقول لا نسلم ان الجواب لا يكون جوابا اذا زاد على قدر الجواب
فلم قلتم انه لا يكون مطابقا اذا زاد على قدر الجواب بل المطابقة حاصلة
لان المطابقة انما يكون بان لا يقصر الجواب عن السوال الا ترى الى قوله تعالى
وما تلك بيمينك يا موسى قال هي عصاي اتوكا عليها واهش بها على غنمي

ولي فيهما مآرب اخرى وقال تعالى لعيسى عليه السلام ءانت قلت للناس
اتخذوني وامي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان اقول
ما ليس لي بحق ان كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا اعلم
ما في نفسك انك انت علام الغيوب وكذلك قال عليه السلام حين سئل عن التوضي
بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فعلم ان الزيادة على قدر الجواب
لا يخرج اللفظ من ان يكون جوابا واما الجواب عما قاله ثالثا فنقول
لا نسلم ان الفايدة لا تكون اذا لم يكن الاختصاص بصاحب الحادثة
او السوال بل فيه فايدة اكثر من فايدة الاختصاص وهي ثبوت الحكم
في حقها وحق غيرها وخروجها عن العهدة ولا فرق لها بين ان
يبين الحكم عاما او خاصا الا ترى الى من اجاب من سال عنه اخاه زيدا
من كونه في الدار فقال جميع اخوانك في الدار يكون ذلك جوابا مع زيادة الفايدة
ويحصل الغرض للسايل وكذا فيما نحن فيه على ان فيما قال هذا القايل الغا الصريح
المنطوق بالسكوت عنه المتحمل وهو لا يجوز لان لفظ العام صريح في دلالة
العموم وما قاله من الاختصاص بدلالة الحال مسكوت عنه والصريح يفوق
الدلالة ابدا قوله وعندنا انما يختص بالسبب ما لا يستبد بنفسه
اي ما لا يكون مفيدا بنفسه اذا انفرد يعني يختص بالسبب ما لا يكون مفيدا
بنفسه لئلا يلغو ويخلو عن الفايدة كما لو قال احد للنبي الحل لي الشي الفلاني
فقال نعم يثبت الاختصاص به ويظهر الحكم في حق غيره بنص اخر او بقياس
وهذا كما سئل عليه السلام عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام اينقص الرطب
اذا جف فقالوا نعم فقال لا اذا ونظيره من الاحكام ما اذا قال الرجل لاخر
اليس لي عليك كذا فقال بلى يجعل اقرارا ولذا اذا قال اكان لي عليك
كذا فقال في جوابه نعم يجعل اقرارا وانما قلنا ان بلى ونعم عام لابهامه
لكن وما قوله او خرج مخرج الجزاء وانما يختص هنا لان الفا

للجزاء وجزاء الشي يكون مختصا بذلك الشي الحالة مثال الجزاء ما روي
ان ماعزا زنى فرجم وان رسول الله سها فسجد وانما قلنا ان السجدة
والرجم عام لاحتمال ان يكون السجدة لقضاء المتروكة او التلاوة او
الشكر او الزيادة ولاحتمال ان يكون الرجم لوجود ردة والعياذ
بالله او قتل بغير حق او سعى بفساد او الفا سرا الى العدو او بسياسة
او زنا بعد احصان فلما ذكر السهو والزنا تخصص السجدة والرجم بهما
لخروجها مخرج الجزاء فظهر ان العموم باعتبار الاحوال والاسباب
قوله او خرج مخرج الجواب كقوله من دعي الى الغداء والله لا تغدى فان
قوله لا اتغدى وان كان عاما من حيث ان النكرة وقعت في موضع
النفي تخصص بالغداء المدعو اليه وكانه قال لا اتغدى الغداء الذي دعوتني
اليه لدلالة الحال لان الحامل على هذه اليمين دعاؤه الى الغداء فصار
كلامه مبنيا على كلام الداعي فتخصص به فاما اذا زاد على قدر الجواب
كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء والله لا اتغدى اليوم فعندنا
لا يتخصص بالسبب حتى اذا تغدى بغير الغداء المدعو اليه في ذلك اليوم
في اي وقت كان غداؤه يكون حانثا وانما لم يتخصص بذلك الغداء
المدعو اليه احترازا عن الغاء الزيادة دون الغاء كلامه فساده لا يخفى
على احد لان الادمي انما امتاز عن ساير الحيوانات بالعقل والنطق
فلو الغي كلامه يلزم الحاقه بالبهايم وهذا لا يجوز قال في تتمة الفتاوى
التغدي عبارة عن اكل مترادف يقصد به الشبع ووقته من طلوع
الفجر الى زوال الشمس وما يتغدى به فعلى عادة اهل ذلك الموضع قوله
ومنها ما قال بعضهم اي من جملة التمسكات الفاسدة ما قال بعض
الفقهاء ان القران في النظم يوجب القران في الحكم صورته ان حرف
الواو اذا دخلت بين الجملتين التامتين هل يشارك الجملة

[illegible]

العطف المعطوفة لجملة المعطوف عليها في الحكم المنوط بها ام لا فعند
عامة الفقهاء لا يشارك خلافا للبعض دليل البعض ان العطف يقتضي
المشاركة قلنا ان الجملة الثانية يشارك الجملة الاولى وان كانتا تامتين
الا ترى الى من قال ان دخلت هذه الدار فامراتي طالق وعبدي حر
يتعلق الطلاق والعتاق جميعا بالدخول فلولا موجب العطف
بالشركة لما تعلقت الثانية كالاولى مع ان قوله وعبدي حر كلام تام
مفيد بنفسه واستدل بهذا الطريق بعض اصحابنا فقال في قوله تعالى
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ان ذلك يوجب سقوط الزكوة عن الصبي والمجنون
لان القران في النظم دليل المساواة في الحكم وجه قول العامة قول الله
تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار فلو كان القران
في النظم يوجب القران في الحكم لشارك الذين مع محمد عليه في الرسالة التي
هي حكم الجملة الاولى محمد عليه ولم يقل به احد اما قولهم ان العطف يقتضي المشاركة
فاقول ذلك فيما اذا كان الجملة الثانية افتقارا او فيما لم يكن لها افتقار فالثاني
غير مسلم فلا بد من الدليل والاول مسلم لكن لا نسلم ان تلك الشركة نشات من
العطف ولم لا يجوز ان يكون ناشية من افتقار الثانية فلا بد من الدليل ايضا
على انا نقول ان الاصل في كلام تام ان ينفرد بحكم لان في اشتراك الكلام الثاني
في حكم الكلام الاول جعل الكلامين ككلام واحد وهو خلاف الاصل الا يرى
الى قولهم جاء زيد وذهب عمرو هل اوجب العطف الاشتراك فيه
فمن قال بالاشتراك فقد ضل عن سوايل السبيل وعدم الدليل قال
ابن العبد عفا الله له ولوالديه لو كان العطف يوجب الشركة لا يخ اما
ان يوجبها باعتبار ذاته ام باعتبار معنى اخر فلا نسلم الاول لعدم الاشتراك
في المعطوفات بلا ويل ولكن مع وجود العطف ولا نسلم الثاني
ايضا اذ لم يكن ذلك المعنى احتياج المعطوف فمن ادعى الاحتياج فعليه

البيان واقامة البرهان قوله ولهذا فاسد اي الاستدلال بهذا الطريق فاسد 58
لا الحكم لان الحكم وهو عدم وجوب الزكوة على الصبي والمجنون عندنا ايضا كذلك
قوله لافتقارها الى ما يتم به اي الافتقار الجملة الناقصة الى شيء يتم الجملة
الناقصة بذلك الشي كقولك زينب طالق وعمرة لان عمرة مفتقرة الى الخبر
فشاركت الاولى في خبرها لافتقارها قوله ولهذا قلنا ايضاح لقوله الا
فيما يفتقر اليه بيانه ان قوله وعبدي حر وان كان كلاما تاما مفيدا بنفسه
قاصر من حيث التعليق ولهذا شارك الكلام الاول المعلق وانما قلنا انه
قاصر من حيث التعليق لانه لو لم يكن عرضة التعليق لما قرنه به فصارت
هذه الجملة كالناقصة فيما يرجع الى غرض المتكلم حتى لو انعدم الغرض لا يثبت
التعليق كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق حيث يقع
الطلاق على الضرة منجزا لانه لو كان عرضة التعليق لاقتصر على قوله وضرتك
لاتحاد الخبرين بخلاف مسئلة الكتاب حيث لا اتحاد في الخبرين لان احدهما طالق
والاخر حر فاحتيج الى ذكر الخبر في الجملة الثانية ثم ينبغي لك ان تعلم ان لا بد
من رعاية التناسب خصوصا في كلام الحكيم القديم وان لم يكن القران يوجب
الاتحاد الا ترى الى ما قال صاحب المفتاح متى قال زيد منطلق ودرجات الحمل ثلثون
وكم الخليفة في غاية الطول وما احوجني الى الاستفراغ واهل الروم نصارى
وفي عين الذباب جحوظ وكان جالينوس ماهرا في الطب وختم القران في التراويح
سنة وان القرد اشبه بالادمي فعطف خرج من زمرة العقلاء وسجل
عليه بكمال السخافة وغدا شيئا من المساخر واستطرق نسقه هذا الى
غاية ربما استودع دفاتر المضاحك وسفين نوادر الهذيان بخلافه
اذا ترك العطف وادى الجمل الى الحصى والجوز من غير طلب ايتلاف بينها
فالخطب اذا يهون هو تاما فصل في الامر لما فرغ عن بيان الماتن
فنبدا بالامر لان معظم الابتلاء به وبالنهي وقدمه على النهي لانه وجودي

والنهي عدمي والوجود راجح على العدم لا محالة ثم اعلم ان عبارات اهل السنة
اختلفت في حد الامر منها ما قال علم الهدى ابو منصور الماتريدي قدس الله
سره الامر القول الذي هو دعا الى تحصيل الفعل على طريق العلو وقيل اللفظ
الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء وقولنا اللفظ احتراز عن الاشارة
وفعل النبي صلعم فان فعل النبي صلعم ليس بامر فاذا استعمل الامر في فعله
يكون مجازا عندنا وقولنا على طلب الفعل احتراز عن الاستفهام فانه
طلب ماهية الشي فان الفرق ظاهر بين قولنا ما الروح وبين قولنا افهمنا
ماهية الروح لان المطلوب في الاول ماهية الروح وفي الثاني افهام تلك الماهية
قال صاحب المفتاح الفرق بين الطلب في الاستفهام وبين الطلب في الامر
انك في الاستفهام تطلب ما هو في الخارج ليحصل في ذهنك نقش له مطابق
وفيما سواه تنقش في ذهنك ثم تحصل له في الخارج مطابق فنقش الذهن
في الاول تابع وفي الثاني متبوع وقولنا بطريق الاستعلاء احتراز عن
الدعا كقول الرجل اللهم اغفر لي وعن الالتماس كقول الرجل لمساويه افعل
كذا وقيل طلب الفعل بطريق الاستعلاء امر وبالخضوع دعاء وبالتساوي
التماس ثم اعلم ان قولك افعل كذا في الحاضر وليفعل في الغايب ليس
بامر على الحقيقة عند اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة بناء على
مسئلة اخرى كلامية وهي ان الكلام عندنا معنى قايم بالذات ينافي صفة
السكوت والآفة في الشاهد والغايب جميعا وهذه العبارات المنظومة
والاصوات المقطعة دالة على ذلك المعنى وعند المعتزلة الكلام في الشاهد
والغايب جميعا هذه العبارات المنظومة فعن هذا قالوا ان كلام
الله تعالى مخلوق ومحدث فلما ثبت هذا والامر نوع من الكلام ثبت غير صح
ان هذه الصيغة المخصوصة ليست بامر حقيقة عندنا وعندهم هو
هي وتحقيق المسئلة في الكلام يعرف ثم اعلم ان الامر يستعمل لمعان مختلفة

للايجاب كقوله تعالى آمنوا بالله ورسوله وللسوال كقوله اللهم اغفر لي وللتعجيز
كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وللتوبيخ كقوله تعالى واستفزز من استطعت
منهم اي استدعهم استدعا تستحقهم به الى جانبك واورد القاضي ابو زيد وشمس
الايمة السرخسي رحمهما الله قوله تعالى واستفزز من نظير التوبيخ واورده فخر الاسلام
من نظير التعجيز واورد نظير التوبيخ قوله تعالى ومن شاء فليكفر قيل الفرق
بين التوبيخ والتعجيز ان التعجيز خطاب تعجيز والتوبيخ خطاب تمكين
للتهديد بدون التعجيز وللاباحة كقوله تعالى فانتشروا في الارض وللندب
كقوله تعالى فتهجد به نافلة لك ثم اعلم ان الايجاب هو حقيقة الامر عندنا
كما يجي ذكره بعد هذا واذا اريد به الندب او الاباحة هل يكون ذلك مجازا
او حقيقة قال اكثر الفقها يكون مجازا وهو مذهب الشيخ ابي الحسن
الكرخي وقال بعض اصحاب الحديث انه حقيقة واليه مال فخر الاسلام
وجه للاكثرين صحة النفي والحقيقة لا تنفى حيث يصح ان يقال انه غير مامور
وايضا ارادة الوجوب عند الاطلاق دليل على انه غير مجاز قوله وهو من قبيل الوجه
الاول اي من قبيل الخاص فان صيغة الامر تعليل على ما ادعاه بقوله
من قبيل الوجه الاول من القسم الاول قوله لفظ خاص جنس يدخل
تحته الاسم والفعل والحرف وقوله من تصاريف الفعل فصل للاسم والحرف
وقوله طلب الفعل فصل لساير تصاريف الفعل ثم اعلم ان قوله تصاريف
جمع تصريف وهو مصدر والمصدر لا يثنى ولا يجمع اذا اريد به الجنس لشموله
القليل والكثير فهنا جمعه باعتبار ارادة النوع او اجراه مجرى الاسم
ثم جمع كالصيود والطهارات والبيوع قوله وموجبه عند الجمهور الالزام
الجمهور من الرملة المشرف وجمهور الشي جله واراد به عامة العلماء وفي
موجبه اختلاف عند الواقفية لا حكم له بدون القرينة لاستعماله في معان
مختلفة وعند البعض موجبه الاباحة لانه ادنى ما يحتمله اللفظ

وعند البعض الندب ويروى عن الشافعي في ترجيح جانب الوجود وعند
عامة الفقهاء واكثر المتكلمين الوجوب الا بدليل وهو الصحيح لدلالة
النقل والعقل اما النقل فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
او يصيبهم عذاب اليم والمراد به امر الرسول بالنقل فالاستدلال بالاية (ان تصيبهم فتنة)
ان البارى جل وعلا امر بالحذر عن مخالفة الرسول مطلقا والحق
الوعيد الشديد عند مخالفته فلو كان مطلق الامر دليلا على الاباحة
او الندب لما الحق الوعيد لان استحقاق العذاب بترك الواجب لا بترك
المباح والمندوب واما العقل فهو ان هذه الصيغة موضوعة للطلب بالاجماع
والموضوع للشي يكون موضوعا له من كل وجه لا من وجه دون وجه والطلب
من كل وجه انما يحصل في الواجب لان في المباح والمندوب رخصة الترك فلا
يكون طلبا من كل وجه فيكون المراد هو لا هذا ثم اعلم ان المصنف رحمه الله
اطلق في العبارة حيث قال وهو موجبه للالزام ولم يقيد لان فيه اختلافا بين
علمائنا من وجه اخر فعند مشايخ بخارا وهو قول مشايخ العراقيين
اصحابنا حكمه وجوب العمل والاعتقاد قطعا لما بيّنّا وعند مشايخ سمرقند
ورئيسهم علم الهدى ابو منصور الماتريدي رحمه الله حكمه الوجوب من حيث
الظاهر عملا لا اعتقادا على طريق التعيين وهو ان لا يعتقد فيه بندب
ولا ايجاب على طريق التعيين ويعتقد على الابهام فان ما اراد الله من
الايجاب فهو حق ولكن ياتي بالفعل لا محالة لخروج العهدة اذا اريد به (او الندب)
الواجب وحصول الثواب اذا اريد به الندب وهو تفسير الواجب عند
الفقهاء كما قال ابو حنيفة رضي الله عنه في الوتر انه واجب والخلاف بينهم
في الاعتقاد لا في الوجوب كذا في الميزان والاعتقاد امر بين العبد
وبين الله تعالى فيكفيه مطلق الاعتقاد ان ما اراد الله فهو حق كما
في النص المجمل والمتشابه قوله والامر بعد الحظر وقبله سواء اى

اى موجبه الالزام في الحالين هذا هو قول عامة الفقهاء والمتكلمين وقال بعض
اصحاب الشافعي ممن قال بالوجوب قبل الحظر انه يحمل على الاباحة بعد الحظر
ويكون وروده بعده قرينة الاباحة قلنا هذا منقوض بالامر بقتل
المرتد وقاطع الطريق والامر بالصلوة للحائض والنفساء بعد الطهارة
فان الامر في هذه الصور للوجوب بالاجماع مع انه ورد بعد الحظر فعلم ان
وروده بعد الحظر ليس بقرينة للاباحة بخلاف قوله تعالى فاذا حللتم
فاصطادوا حيث دل الدليل على الاباحة وهو ان الاصطياد مشروع
للعبد لا عليه فلو قلنا بالوجوب يعود على الموضوع بالنقض وهو فاسد
او الدليل على الاباحة قرينة الاجماع على عدم وجوب الاصطياد والحظر للحرم
قوله ولا موجب له في التكرار ولا يحتمله والفرق بين موجب اللفظ ومحتمله ان
الاول ما يراد باللفظ من غير قرينة والثاني بقرينة كما في جاءني زيد معه نجيبة
ومحتمله خبره او كتابه ثم اعلم ان في هذا الفصل اختلافا فعند البعض
موجبه العموم والتكرار وعند البعض يحتمله وهو قول الشافعي وعند بعض مشايخنا
لا يوجبه ولا يحتمله الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقال عامة
مشايخنا رضوان الله عليهم لا يوجبه ولا يحتمله وجه قول من قال بالتكرار قوله
تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ووجه قول الشافعي سوال الاقرع بن حابس
النبي عم بقوله العامنا هذا ام للابد فقال عم للابد ولو لم يحتمل التكرار لما اشكل
على الاقرع وهو من فصحاء العرب ووجه القول الثالث ما قدمناه
ووجه قول العامة ان التكرار عبارة عن اعادة عين الشي مرة بعد
اخرى والفعل لا يحتمله لانه عرض يتلاشى كما يوجد غير انه يسمى تكرارا
مجاز العود مثل الاول يؤيد هذا قول القائل لعبده اضرب واسق
فانه موضوع لطلب حقيقة معلومة وهي فعل الضرب والسقي والحقيقة

لا تتعلق بالوحدة لتحققها بالكثرة لتحققها بالوحدة فتثبت ان ليس فيه
احتمال العدد والتكرار والجواب عن الاول ان التكرار لم يثبت بالامر
لما قلنا بل بدليل زائد وهو ما روى عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه
عن النبي صلعم ان الله تعالى فرض خمس صلوات في كل يوم وليلة وعن الثاني
انه انما اشكل لقياسه على ساير العبادات الموقتة لا لدلالة الامر
على التكرار وعن الثالث ان التكرار هنالك لا باعتبار مجرد الامر بل
باعتبار تكرار العلة لان الجنابة علة وجوب الطهارة وكذا الوقت
علة وجوب الصلوة ولهذا اذا قال المولى لعبده اذا دخلت السوق
فاشتر اللحم لا يفهم منه تكرار الشرا بتكرار الدخول لكن لفظ الفعل فرد
فلا يحتمل العدد فيه تسامح وكانه اراد به الواحد لان الثلاثة فرد من انه عدد
لان العدد ما هو نصف حاشيتيه عن بعد سواء كالخمسة انها نصف الاربع
والستة وهما حاشيتاها بالجوار ونصف الثلاثة والسبعة وهما حاشيتاه
بواسطة منزل ونصف الاثنين والثمانية ونصف الواحد والتسعة وليس
للواحد الا حاشية واحدة لانه ليس قبله شيء فلذلك قلنا انه ليس بعدد
بخلاف الفرد فانه عدد لان العدد على قسمين اما زوج وهو المنقسم
بمتساويين واما فرد وهو الذي لا ينقسم بمتساويين واما فافهم
قوله ولهذا قلنا ايضاح الا ان يكون المراد امراً استثناء من قوله
لا تعمل نية الثنتين اي تعمل نية الثنتين لانه فرد اعتباري كما في
الثلاث في الحرة لانها فرد اعتباري وهو جواب اشكال تقديري
بان يقال ينبغي ان لا يصح نية الثنتين في الامة كما لا يصح في الحرة لانه عدد
ولفظ الفعل فرد فلا يحتمله فقال ان الثنتين جنس طلاقها
والفرد اما حقيقي واما حكمي والفرد الحقيقي هو الواحد والحكمي هو
الجنس لانه عند تعداد الاجناس تصير فرداً كما تقول النكاح و

الطلاق والعتاق والبيع فلما صار الثنتان في الامة والثلاث في الحرة
من طريق الاعتبار واحداً صار محتمل اللفظ باعتبار انه فرد حكماً لا باعتبار
انه تكرار ولا باعتبار انه عدد اما اذا لم ينو فيقع على الطلقة الواحدة لانه
يقين لكون الاقل مراداً على التقديرين قوله ثم الامر المطلق اعلم
ان الامر بحسب المامور فيه وهو الزمان ينقسم على قسمين مطلق عن الوقت
وهو الذي لا يكون له وقت معلوم ومقيد به وهو الذي له وقت معلوم
قوله كالامر بالزكوة نظيره واتوا الزكوة والعشر نظيره قوله تعالى واتوا حقه
يوم حصاده اي حقه الواجب يوم حصاده وقوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه
العشر فلا يقال هذا خبر لا امر لان خبر الشارع اكد في الوجوب من الامر
فيكون في معنى الامر قوله وصدقة الفطر نظيره ادوا عمن تمونون والكفارات
نظيره في كفارة الصوم قول النبي عليه السلام للاعرابي اعتق رقبة ثم قوله فصم شهرين
متتابعين ثم قوله فاطعم ستين مسكيناً ونظيره في كفارة الظهار قوله
تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ثم قوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين
من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً ونظيره في كفارة اليمين
قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية ونظيره في كفارة
قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ثم قوله تعالى فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين
قوله وقضاء رمضان فنظيره قوله تعالى فعدة من ايام اخر والنذر المطلق
كما اذا قال مثلاً لله علي ان اصوم ثلاثة ايام ونعني بالامر بالنذر قوله تعالى
اوفوا بالعقود قوله لا يوجب الاداء على الفور في الصحيح الى اخره وهذا احتراز
عن رواية الكرخي عن اصحابنا انه على الفور وهو قول عامة اهل الحديث
وذكر شمس الايمة السرخسي والذي يصح عندي فيه من مذهب علمائنا انه على
التراخي ثم قال محمد ابن الحسن نص عليه في الجامع فقال فيمن نذر ان يعتكف
شهراً له ان يعتكف اي شهر شاء وكذلك لو نذر ان يصوم شهراً ولمرة

للخلاف تظهر فيما اذا اخر عن يوم الوجوب هل يكون مفوتا للوجوب ام لا
فعند العامة لا يكون مفوتا خلافا للكرخي وعامة اهل الحديث والصحيح قول
عامة المشايخ لان الامر مطلق عن الوقت فلا يصير البعض اولى من البعض
الا بدليل فيجب عليه الاداء في مطلق الوقت قوله والمقيد بالوقت انواع ما
يكون الوقت ظرفا للمؤدى او معيارا او سببا كيوم صوم رمضان او
معيارا لا سببا كيوم صوم القضاء وصوم النذر وصوم الكفارة والنوع
الرابع مشكل توسعه اما النوع الاول فله اعتبارات ثلاثة ظرفا وشرطا
وسببا كما اوضح في المختصر بقوله الاترى الى اخره وللقايل ان يقول ان الشرط
يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم العدم عند العدم عندنا كما عرف
في مسئلة طول الحرة فلا يصح استدلاله اذن لكونه شرطا بفوات الاداء عند
فوات الوقت اللهم الا ان يقال ان المقصود منه صحة الاداء عند الوقت ووجوده
عنده لان الشرط معدوم يوجد الحكم عند وجوده والمعيار والوقت المثبت
لقدر الفعل كالكيل في المكيلات وقدر فعل الصلوة لا يوجد بالوقت بل بافعال
شاهد من الفاعل كالقيام والركوع والسجود فيتم بتلك الافعال قدر ما
امر به والا اثر لقدر الوقت في اثبات قدرها فان العبد متى قصر الافعال
تادى بجزء قليل منه واذا طال اكثر منه مضى الوقت قبل الاداء ما بقي لذا
في التقويم قوله والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت الى اخره هذا
لبيان كون الوقت سببا فان المسبب هو الذي يوجد بحسب وجود السبب
في الحسن والقبح كالضرب اذا كان شديدا يكون الالم الحاصل منه شديدا واذا
كان يسيرا يكون الالم ايضا يسيرا وكالبيع فانه اذا كان صحيحا يكون
الملك كاملا بصفة الحل والطيب واذا كان فاسدا يكون الملك ايضا كذلك
خبيثا فكذا فيما نحن فيه فان الوقت اذا كان كاملا يجب الصلوة كاملا واذا
كان ناقصا كان اخر وقت العصر يجب الصلوة ناقصا قوله ويفسد

التعجيل اي تعجيل الاداء قبله اي قبل الوقت وذلك لان المسبب يترتب
على السبب بحسب ترتب المعلول على العلة والعلة متقدمة على
المعلول وضعا لانها موثرة فيه ولا وجود للاثر قبل وجود المؤثر فان
قلت لو كان الوقت سبب للوجوب لم يبق للاداء وجود لان السبب
ابدا متقدم على مسببه فح يكون الوجوب متاخرا عن وجود السبب
وهو الوقت والاداء متاخر ايضا عن وجود الوجوب لان الاداء تفريغ
الذمة عن الواجب قلت اريد بالسبب العلة في حق المكلف والعلة توجد
مع المعلول كما لا ستطاعة مع الفعل قوله لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا
لانه على ذلك التقدير يلزم احد الفسادين وهو اما تقدم المسبب
على سببه او تاخير الاداء عن وقته لانه لا يخ اما ان يوجد الاداء في اول
الوقت او في اخره او في الوسط فالاول في الاول والثاني في الثاني وفي
الثالث كلا الفسادين فافهم فان قلت لا نسلم انه يلزم تقديم المسبب
على السبب وانما يلزم اذا لم يكن بعض السبب موجودا وهو موجود
قلت لان بعض السبب اذا كان موجودا يكون البعض الاخر
مفقودا لان التقدير اداؤه في الجزء الاول فيلزم من انتفاء ذلك
البعض انتفاء الكل لان انتفاء الجزء مستلزم انتفاء الكل كواحد
من العشرة اذا انتفى انتفى العشرة لان العشرة اسم خاص اضعف
للخمسة وهو لم يبق بعد انتفاء الواحد قوله ولا ينتقل السببية
دليل هذا ان من ادى الصلوة في الجزء الثاني او الثالث لا يكون
مفوتا بالاجماع فعلم ان السبب ما هو المتصل بالاداء والا كان
مفوتا كما اذا لم يتصل الاداء بالجزء الاخر ثم اعلم ان الوجوب
جبر من الله تعالى على المكلف بشيء او اي هو بايجابه غيبا عنا
تيسيرا علينا ووجوب الاداء بالخطاب في تعينه باحد الامرين

[illegible]

اما بالاداء او بضيق الوقت وهو معنى قول محمد بن شجاع ان الصلوة
تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو الاصح والاداء فعل
اختياري من المكلف وعندنا انه نفس الوجوب بالخطاب وهو بناء
على انه لم يفرق بين الوجوب ووجوب الاداء في الواجب البدني لكن
يتناقض مذهبه بوجوب الزكوة عنده على الصبي وان كان طفلا وهو
ليس باهل الخطاب بالاجماع وبوجوب الصلوة على النائم والمغمى عليه
والمجنون اذا قصر جنونه وان استغرق وقت العبادة على انا نقول
الوجوب عبارة عن شغل الذمة ووجوب الاداء عبارة عن طلب تفريغ
الذمة وطلب التفريغ لا محالة يقتضي سابقة الشغل فلو كان هو هو لزم
تقدم الشيء على نفسه وهو محال نظيره البيع بثمن مؤجل فان نفس الوجوب
في الحال ثابت لئلا يلزم خلو المعوض عن العوض ووجوب الاداء لا فانه
بمطالبة البايع وخطابه وايضا الوجوب لا يستدعي القدرة كما في النايم
والمغمى عليه ووجوب الاداء يستدعي القدرة لانتفاء تكليف ما ليس في الوسع
فمحال ان يكون المستدعي على القدرة عين ما لا يستدعيها جزء مقدرة
كالثلث والربع والنصف دليله جواز الاداء قبل هذه الاجزاء قوله فوجب
الاقتصار على الادنى اي على الجزء القليل المتصل بالاداء لان الاقل متيقن
لانه موجود على التقادير اجمع قوله ولم يجز تقديره على ما سبق قبيل
الاداء وهو براءين مهملتين هذا جواب سؤال مقدر بان يقال لم
لا يجوز تقدير السبب على الجزء الذي قبيل الاداء بان يقال انه سبب فقال
لان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا
دليل لان الاجزاء السابقة التي لم تتصل بحال الاداء ليس بعضها باولى
من البعض فلو قدرت السبب على جزء قبيل الاداء يكون ضلالا
عن سواء السبيل وعملا بلا دليل وترجيحا بلا مرجح فان قلت

الموجب موجود وهو زيادة القرب قلت هذا معارض بجزء بعيده لاستوائهما 63
في القرب والعدم وقوله ذلك اشارة الى تقريره وعطاه اي تجاوزه كذا قاله
القاآني في الديوان رحمه الله قوله ثم كذلك ينتقل الى ان يضيق الوقت اي
ينتقل السببية من الجزء الاول الى الثاني اذا لم يتصل الاداء بالجزء الاول
الى الثاني اذا لم يتصل فكذلك من الثاني الى ما بعده فبعده الى الجزء الذي
لا يسع فيه الا فرض الوقت فيتعين ذلك للسببية عند زفر وعندنا الى
الجزء الاخر فيتعين ذلك دليله انقطاع التخيير وعدم ولاية التاخير
عن ذلك التقدير قلنا ان عدم ولاية التاخير لئلا يأثم بفوت الاداء لان
الجزء الاخر وهو مقدار التحريمة لا يصلح لانتقال السببية اليه وهذا
الاختلاف بناء على ان القدرة المتوهمة كافية لوجوب الاداء اما بشرط
القدرة الحقيقية فعنده تشترط وعندنا لا وبيانه ياتي في فصل في حكم
الواجب عند قوله والشرط كونه متوهم الوجود ثم ينبغي لك ان تعرف انا
اردنا بقولنا ينتقل السببية ان الاداء اذا اتصل بالجزء الاول يكون
هو السبب والا فالسبب هو الثاني فالثالث الى الاخر الا ان السببية
الموجودة في الاول بعينها لا ينتقل لانها عرض لا يحتمل الانتقال لانه
محال في كل حال فيتعين السببية فيه لما يلي الشروع في الاداء اذ لم يبق
بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه الضمير في فيه يرجع الى الوقت وما
في لما يلي عبارة عن اخر الجزء والضمير في بعده راجع اليه والضمير المستتر
في يحتمل راجع الى ما وما فاعل يبق والضمير في اليه راجع اليه فمعنى التركيب
انه يتعين السببية في الوقت لجزء يلي الشروع في الاداء لانه لم يبق
بعد الجزء المتصل بالشروع جزء اخر يحتمل انتقال السببية الى
نفسه وانما قلنا ان الضمير في فيه يرجع الى الوقت لا الى الجزء الاخر
لانه لو كان كذلك لصار قوله لما في مقام التعليل فكانه قال بتعين

السببية في الجزء الاخر لانه يلي الشروع فيلزم الفساد لا نه ح لا خ
اما ان يكون قوله اذ لم يبق دليلا للدليل او المدعى ولا وجه لواحد
منها لعدم المناسبة في الاول وعدم العطف في الثاني ثم اعلم ان ذكر
الشروع لمعنيين احدهما ان تقدرا لسببيه وتعينها في الجزء الاخير
باعتبار اتصال الشروع به لانه لو لم يتصل الادا به وفات يكون الوجوب
مضافا الى كل الوقت لا اليه خاصه كما يجي في المنتخب بعد خطوط والثاني
تفريع طلوع الشمس وغروبها في الفجر والعصر بعد الشروع قوله
فيعتبر حاله اي حال المكلف او حال المصلي قوله في الاسلام الى اخره
بان اسلم الكافر او بلغ المراهق او افاق المجنون عند ذلك الجزء يلزمه
الصلوه وكذا الحايض اذا طهرت وايامها عشرة يلزمها الصلوة واذا
حاضت لا يلزمها القضا، واذا سافر يقصر واذا اقام يتم قوله بطل
الفرض لان ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا والجزء الاخر من الفجر صحيح
لا فساد فيه وزمان طلوع الشمس ناقص للنهى بخلاف الجزء الاخر من العصر
فانه ناقص بالحديث فاعتراض الغروب لا تفسد الصلوة لانها اديت
كما وجبت قوله ولا يلزم على هذا اي على الاصل المذكور وهو ان
ما وجب في الجزء الاخر كاملا لا يودى الا كاملا وما وجب ناقصا يودى
ناقصا فورد مد العصر من اوله الى اخره لان الاول كامل والاخر
ناقص فكان ينبغي ان يفسد فاجاب عنه بقوله ولا يلزم لان الشرع
جعل له حق شغل كل الوقت لانه العزيمة لان الله تعالى خص عباده
بدقايق حكمه وجلايل نعمه خارجه عن العد والحد وشكر المولى واجب
في قضايا العقول والله تعالى يحسن في كل وقت وساعة فكان
ينبغي ان يشغل العبد في كل وقت بعبادته وطاعته الا انه تعالى خص
للعبد كرما منه له التصرف ببعض الوقت الى حاجته فاذا حصل الفساد

باخر العزيمة جعل عفوا لان الاحتراز عنه متعذر مع العمل بالعزيمة ولا يكلف
الله نفسا الا وسعها قوله من الفساد بيان لما والباء في بالبنا متصل
بمتصل والضمير في عنه راجع الى الفساد وحاصل معنى التركيب جعل الفساد
المتصل بالبنا عفوا لان الاحتراز عن الفساد متعذر مع الاقبال على
الصلوة قوله فالوجوب يضاف الى كل الوقت فان قيل لو كان كذلك
وبعض الوقت ناقص فلم لا يجوز العصر الا مسي في اليوم وقت احمرار الشمس
ولم قال المصنف وجب كاملة قلت لان الكامل موجود من كل وجه والناقص
معدوم من وجه فيكون الكامل راجحا والناقص مرجوحا فيضاف الوجوب
الى الكامل دونه بلا ولويه ولان اكثر الوقت كامل وله حكم الكل فيصير كان كل الوقت
كامل قوله لزوال الضرورة الداعية والضرورة ما علمنا سببه عن جيرورة كل
الوقت سببا الفساد تقدم المسبب على السبب او تاخير الادا عن وقته
كي يقع الادا في الوقت ويخرج المكلف عن عهدة التكليف بلا اثم فزالت
تلك الضروره بفوت الادا فاضفنا الوجوب الى كل الوقت في الاوقات الثلاثه
اراد بها وقت الطلوع والزوال والغروب بمنزلة متعلق بقوله فلا يتادى
اي لا يتادى العصر اذا فات في الاوقات الثلثه كما لا يتادى ساير الفرايض
قوله الا ترى انه قدر به واضيف اليه فيه صنعة اللف والنشر وهي عند العلما
علم المعاني والبيان ان تلف شيئين ثم ترمي بتفسيرها جملة ثقة
بان السامع يرد الى كل ما له مثاله من التنزيل وانا واياكم لعلى هدى او في
ضلال مبين اي وانا لعلى هدى واياكم لفي ضلال مبين ومن النظم
الست انت الذي مر ورد نعمته وورد رحمته رجني واغترف واذا
عرفت هذا فاعرف ان قوله قدر به بيان لكون الوقت معيار الصوم
ولهذا يطول الصوم اذا طال اليوم ويقتصر بقصره والمعنى من المعيار
هذا وقد مر مرة وقوله واضيف اليه بيان لكون الوقت سببا

لان الاصل في الاضافات اضافة الشي الى سببه لانها للاختصاص
واقوى وجوهه اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به كقوله عبد الله
وكفارة القتل وكسب فلان وتركته وغسله وصلوة الظهر والعصر فكذا
تقول صوم رمضان الا ان الاضافة الى الشرط بطريق المجاز لوجود الحكم عنده
والدليل ايضا على كونه سببا تكرره كالصلوة مع الوقت قوله من حكمه
انه لا يبقى غيره مشروعا لان الشارع لما قدر صوم رمضان بقدر الوقت
بقوله جل وعلا ثم اتموا الصيام الى الليل صار متعينا لا يحتمل مشروعية
غيره فيه على انه قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فلما
صار متعينا في الزمان صار كالمتعين في المكان فاصيب بمطلق الاسم
بان قال مثلا اصوم غدا ان نوى من الليل واصوم اليوم ان نوى من
النهار قبل الزوال ومع الخطاء في الوصف بان نوى واجبا اخر غيره او
نفلا كالمتوحد في الدار اذا دعاه اخر باسم جنسه او نوعه بان قال
يا انسان او يا رجل او نادى بصفة غير صفته وقال يا احمد وهو اصغر
يكون هو المراد لعدم مزاحمة غيره اياه فكذا هنا قوله الا في المسافر
ينوي عن واجب اخر يعني ان المسافر اذا نوى صوم كفارة او نذرا
او قضاء جاز عما نواه في قول ابي حنيفة رحمه الله عنه رواية واحدة ولو نوى التطوع
ففيه روايتان عنه ذكر في المجرد يقع عن رمضان وذكر في نوادر ابي
يوسف رواية ابن سماعة يقع عن التطوع وعندهما في جميع الاحوال
يقع عن صوم رمضان نص على قول ابي يوسف في الاملاء وعلى قول محمد
في نوادر هشام لهما ان المقيم والمسافر سواء في تحقق السبب في حقهما
وهو شهود الشهر ولهذا يصح صومهما عن الفرض اذا نوياه بالاتفاق
غير ان الشارع رخص في حق المسافر بتاخير وجوب الاداء الى عدة من ايام
اخر فاذا نوى الصوم صار تاركا للرخصة فلغت بعد ذلك نية النفل

65 او الواجب الاخر وله ان الوجوب ثابت في حق المسافر للحال ووجوب الاداء الا بقوله تعالى
فعدة من ايام اخر فاذا يكون في حقه ايام رمضان كايام شعبان فاذا نوى
نفلا او واجبا اخر في شعبان يصح فكذا في رمضان وايضا لما اثبت له
الشارع صرف هذه الايام الى حاجته الدنيوية المورثة للحيوة الفانية صح صرفها
الى حاجته الدينية المورثة للحيوة الباقية بالطريق الاولى لانها اهم فعلى النكتة
الاولى يصح النفل وعلى الثانية لا يصح لانه ليس باهم لكونه غير مطالب به قوله
يقع صومه عن الفرض بكل حال اعلم ان المريض المقيم اذا صام رمضان بنية
القضاء او الكفارة او النذر جاز عما نواه في قول ابي حنيفة رحمه الله ذكر في المعارف
واذا صامه بنية النفل يقع عن الفرض ذكره في شرح اختلاف زفر والكل مذكور
في الاجناس ثم اعلم ان اختيار صاحب الهداية كما ذكر في المعارف وفي اختيار
فخر الاسلام وغيره كما ذكرنا في المنتخب انه يقع صوم المريض المقيم عن الفرض بكل
حال لان المريض انما رخص للعجز حتى يتبين فبالصوم انتفى العجز وهو شرط الرخصة
فاي شي نوى بعد ذلك يقع عن الفرض كالمقيم الصحيح بخلاف المسافر فان الرخص
في حقه بسفر اقيم مقام مشقة مقدرة اقامة للسبب الظاهر مقام السبب الباطن
تيسيرا كما في التقاء الختانين فبالصوم لم ينتف المرخص وله ولاية صرف هذا اليوم
الى دنياه لنفع بدنه لوجود المرخص فصرفه الى اخراه لنفع دينه لوجوده بالطريق الاولى
قوله بسببه اي بسبب العجز وهو اي السبب قوله بطريق التنبيه اي بطريق
الدلالة يتعدى الترخص الى حاجته الدينية لانه لما ثبت في امر بدنه وهو النفع
فلان يثبت في امر دينه وهو الاصل اولى قوله ومن هذا الجنس اي من جنس
ان الوقت معيار للمؤدى صوم النذر في وقت معين قوله في وقت بعينه
احترازا عن النذر المطلق وقد مر صورة النذر المعين مثلا بان قال لله على
ان اصوم يوم الاثنين هذا او الخميس هذا قوله لانه واحد اي لان الصوم
الواحد لا يقبل وصفين متضادين اي النفلية والوجوب قوله ومع الخطاء في
الوصف

بان قال نويت ان اصوم صوم التطوع قوله لكنه اذا صامه الى اخره جواب
سوال مقدر بان يقال لما صار اليوم المنذور فيه بنذره متعينا صار
كيوم من رمضان وفي رمضان اذا صام المقيم بنية واجب اخر لا يصح
النية بل يقع عن صوم اليوم وكان ينبغي ان يكون هنا كذلك اذا صام اليوم
المنذور فيه بنية القضاء او الكفارة فاجاب عنه بقوله لكنه اذا صامه
عن كفارة او عن قضاء يقع عنهما لانه تعيين اليوم لصوم النذر حصل بولاية
الناذر لا تعد الناذر اي لا يتجاوزه تعيينه في حقه بان لا يبقى النفل
مشروعا اما في حق صاحب الشرع وهو القضاء او الكفارة فلا يصح
تعيين الناذر ولهذا المعنى صح نية القضاء والكفارة في اليوم المنذور
فيه دون نية النفل قوله لحقه اي لحق صاحب الشرع والنوع الثالث
ما جعل الوقت فيه معيارا لا سببا كقضاء رمضان والنذر المطلق
وكون الوقت معيارا ظاهر لتقدر الصوم بقدر اليوم لكنه ليس بسبب
بل السبب في القضاء ما هو سبب الاداء وفي صوم النذر السبب هو
النذر ومن حكم هذا النوع ان تكون النية موجودة في جميع الوقت
ولا يفوت ما حتى غرض عليه قوله والنوع الثالث هذا بحسب
تقسيم المنتخب لانه الرابع بحسب تقسيم كتابنا قوله مشكل توسعه
الاول مجرور يكون صفة لما قبله والثاني مرفوع بالفاعلية لان اسم
الفاعل يعمل عمل فعله فكانه قال بوقت يشكل توسعه وشاع عند
الاساتذة الكبار رضوان الله عليهم كان وقعها كذى ثم الاشكال في نفس الحج
ووقته ووجوبه اما الاول فانه لا يؤدي في جميع اشهر الحج بل في بعضها
فيشبه من هذا الوجه الصلوة ولا يؤدي في السنة غير مرة فيشبه
من هذا الوجه الصوم فاشكل واما الثاني فهو ان الحج فرض العمر
لا فرع ولا يح المكلف اما ان يدرك العام القابل او لا فعلى اعتبار

66

الادراك يفضل اشهر الحج عن الاداء فيشبه وقت الصلوة وعلى اعتبار عدمه
لا فيشبه وقت الصوم فاشكل واما الثالث فانه لا يح المكلف من ان
يعيش الى السنين الاتية او لا فان عاش فالوجوب موسع والا فمضيق فاشكل
ان عند محمد رحمه الله يسعه التاخير وعند ابي يوسف رحمه الله لا احتياطا
وعند ابي حنيفة رضي الله عنه روايتان كذا في التقويم وجه قول محمد ان الحج فرض العمر
بالاتفاق وفيه اشهر الحج من جميع العمر فلا يتعين الا باداءه كما في صوم القضاء
وقت الشهور من العمر فلا يتعين الا بالاداء ووجه قول ابي يوسف ان السنة
الاولى تعينت للاداء لتوجه الخطاب فيها ولا يزاحم السنة الثانية الا بالادراك
وفيه شك لتساوي الحيوة والممات فيها فتصير السنة الاولى في حق الحج كوقت
الظهر للظهر فيصير آثما بالتاخير قال الكرخي وجماعة من مشايخنا ان هذا
الاختلاف بناء على ان الامر المطلق يوجب الفور عند ابي يوسف وعند محمد يوجب
التراخي والذي عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف
ومسئلة الحج مسئلة مبتداة واليه ذهب شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام علي
البزدوي رحمهم الله تعالى قوله فظهر ذلك اي ظهر تعين الاداء في حق الاثم لا غير
فصح اذا حج النفل من عليه حجة الاسلام كما اذا ادى النفل في اخر جزء
من الظهر مثلا يصح نفله وان كان يأثم بتاخير الظهر عن ذلك الجزء فكذا هنا
قوله وجوازه اي جواز حج الفرض عند الاطلاق بان قال نويت ان احج وهذا
جواب اشكال وهو ان يقال لما صح مشروعية النفل كان ينبغي ان لا يؤدي
حجة الاسلام بمطلق النية كما لا يؤدي صلوة الظهر مثلا بمطلق النية
لصحة النفل فاجاب وقال انما جاز حجة الاسلام بمطلق النية بدلالة عرفية
لانه لما تصدى للهلاك في البر والبحر وتحمل المشاق الكثيرة وبذل النفس
والمال فقد دل حاله على انه اراد اسقاط الفرض عن ذمته لا النفل كما اذا
اشترى شيئا بدراهم مطلقة حيث ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال

قال في الايضاح المطرزي حجة الاسلام هي الاول لا ايناهي الواجبة
في الاسلام على كل من استطاع اليه سبيلا قوله فصل في حكم
الواجب بالامر لما فرغ من بيان الموجب شرع في بيان الواجب لانه
اثره والاثر ابدا يتلو المؤثر ثم اعلم ان ما قاله من حد الاداء والقضاء
اختيار شمس الائمة وقال فخر الاسلام الاداء اسم لتسليم نفس الواجب بالامر
والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب به والحدان متقاربان قال القاضي
ابو زيد ويستعار الاداء للقضاء وقد يستعار القضاء لاداء الواجب
لما فيه من اسقاط الواجب كما في القضاء لما فيه من التسليم نظير الاول
فاذا قضيتم اي اديتم ونظير الثاني ادى دينه اي قضاه غير ان
خصوصية كل منهما بمعنى باعتبار ان الاداء لغة تدل على غاية الرعاية
كما يقال الذيب يأدو للغزال اي يختله ليأكله قال ابن السكيت
في اصلاح المنطق ادى له يأدو له ادوا اذا اصله قال الشاعر ادوت
له لآخذه فهيهات الفتى حذرا والقضاء على الاحكام نفسه لا غير فلهذا
خص الاداء بتسليم عين الواجب لوجود الرعاية على الكمال وخص القضاء
بتسليم مثل الواجب لوجود التقصير فيه وعدم الرعاية على الكمال قوله
بمثل من عنده اي من عند المامور او المكلف والباء تتعلق بالاسقاط فعلم انه
وهو حقه اي المثل حق المامور وهو النفل من حيث انه حقه الخالص ولا
مطالبة عليه به قوله يجب بذلك السبب اي بالسبب الموجب للاداء
لان بقاء اصل الواجب لوجود القدرة على مثله وسقوط فضل الوقت
للعجز عنه امر معقول وذلك لان الواجب اذا ثبت في الذمة لا يسقط
الا بالاسقاط او يحصل بابراء من له الحق او بالاداء او بالقضاء اذا
كان قادرا على مثله فانتفى القسمان فتعين الثالث لقدرة
المكلف على مثل الفائت لكون النفل مشروعا من جنسه وسقوط

فضل الوقت لكونه غير قادر على مثله فلا اثم ان لم يكن تركه عامدا وعند
العراقيين من اصحابنا ان القضاء يجب بنص مقصود لان المامور به
اذا كان مقيدا بالوقت ينتهي بانتهاء الوقت كالحج لا يؤدى في غير
وقته المخصوص والاصح الاول فان قلت لو كان وجوب القضاء بالسبب
الذي يجب به الاداء فاي حاجة الى ورود النص كقوله تعالى فعدة من
ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فان ذلك وقتها قلت ورود النص لطلب تفريغ ما وجب بالسبب بدليل
قوله فليصلها فان الضمير راجع الى الصلوة الواجبة بسببها فان قلت
ينبغي ان لا يقضي المغرب اذا فات لعدم القدرة على ثلاثة ركعات نفلا لان النفل
بثلاث ركعات غير مشروع قلت لا نسلم انه غير مشروع والوتر سنة
على قولهما واحدى الروايات عن ابي حنيفة رضي الله عنه والسنة نفل لان النفل
عبارة عن الزيادة والسنة ايضا زيادة عبادة زيدت لاكمال الفرض
ولئن سلمنا ان النفل بثلاث ركعات غير مشروع فنقول كان القياس
يقتضي ان لا يقضي الا ان قضاءه ثبت بالحديث بخلاف القياس وهو قوله
عليه السلام من نام عن صلوة الى اخره والقياس في مقابلة النص مطروح ثم اعلم
ان القضاء لما ثبت انه امر معقول تعدى الى ما لا نص فيه وهو المنذور
الموقت بوقت بعينه كقول الرجل لله علي ان اصوم هذا الشهر او اصلي
هذا اليوم فمضى الشهر او اليوم ولم يصم ولم يصل فعليه القضاء وهذا
معنى قوله فيتعدى الى المنذورات المعينة قوله وهو قضاء الصوم
والصلوة الضمير راجع الى المنصوص عليه قوله وفيما اذا نذر الى اخره
هذا جواب اشكال وهو ان يقال يرد على ما ذكرت مسئلة الحاج وهي
ان من نذر ان يعتكف شهر رمضان ولم يعتكف حتى دخل شهر رمضان
من قابل فاعتكف لم يجزه فلو كان القضاء يجب بسبب يجب به

الاداء يصح اعتكافه في رمضان الثاني كما في الاول فيعلم انه لم يجب بذلك
السبب بل بسبب اخر وهو التفويت فاجاب عنه بقوله وجب القضاء
بصوم مقصود الى اخره تقديره هذا ان الصوم شرط للاعتكاف بقوله
عليه لا اعتكاف الا بالصوم فمن لزمه المشروط يلزمه الشرط كالصلوة
مع الطهارة والشرط يجب وجوده كيف ما كان لا قصدا كالطهارة للتبرد
او لمعنى اخر يجوز بها الصلوة وان لم يوجد قصدا غير ان صوم الاعتكاف
له شبهان شبه بالطهارة من حيث انه شرط كما مر وشبه بالصيامات
المقصودة لعينها كصوم قضاء رمضان وصوم الكفارات من حيث
انه صوم وانهما يلتزم بالنذر بخلاف الطهارة فانها لا يلتزم بالنذر
فوفرنا على الشبهين حظهما فقلنا انه يتادى بصوم رمضان
ما لم يصر دينا ولا يتادى اذا صار دينا لانه لما صار دينا صار
مقصودا بنفسه لان ما لا يصير مقصودا بنفسه لا يصير دينا
كالطهارة فلما صار مقصودا بنفسه صار كساير الصيامات المقصودة
وهي لا تتادى بصوم رمضان فكذا هو بصوم رمضان الثاني اقول
يقول على ما عليه اهل الاعتكاف كان ينبغي ان يجب عليه صوم
قصدي لاجل الاعتكاف لان الاصل في كل شيء كماله لكن الصومين
لما اجتمعا في يوم واحد واليوم الواحد لا يسع فيه الا صوم واحد
ان يتتبع اقوا هما اوهاهما لاتفاق العلماء في وجوب صوم
رمضان واختلافهم في صوم الاعتكاف فاسقطنا اعتبار صوم
قصدي للاعتكاف لقوة في صوم رمضان وشرف في الوقت فلما فات
عاد الى الكمال الاصلي وهو ان يجب بصوم ~~رمضان~~ قصدي لا ضمني
ولم يجزه بصوم رمضان الثاني لان ادراكه كان موهوما حين
فات الاعتكاف لاستواء الحيوة والموت الى ذلك الوقت فلم

فلم يعتبر فصار كانه نذر مطلقا وقال لله علي ان اعتكف شهرا فلو نذر
الاعتكاف مطلقا لم يجزه بصوم رمضان فكذا هذا فان قلت كيف
صح التمسك بقوله عليه لا اعتكاف في الليل بدون الصوم قلت لا نسلم
ان الصوم في الليل غير موجود مطلقا فلم قلت انه كذلك ولم لا يجوز ان يوجد
فيه صوم حكمي ضمني وان لم يوجد صوم حقيقي قصدي فكم من شيء يثبت ضمنا
ولا يثبت قصدا ولهذا قلنا اذا نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم
الشرط حقيقة وحكما بخلاف نذر اعتكاف ليلتين حيث يصح لاشتمالهما
يوميهما فافهم قوله فصام ولم يعتكف انما قيد به لانه اذا لم يصم ايضا
يصح اعتكافه بصوم القضا كذا في الجامع الكبير لانه ادى كما وجب قوله
انما وجب القضاء اي قضاء الاعتكاف قوله لا ان القضاء نفي لقول
البعض بان القضاء يجب بالتفويت قوله تم الاداء المحض الى اخره المحض اللبن
الخالص الذي لم يختلط به الماء وعربي محض اي خالص النسب واراد به
الاداء الكامل الذي ليس فيه شبهة القضاء قوله الا يرى ايضاح لقوله
اداء فيه قصور فان قلت كيف يصح قول المصنف ان الجهر ساقط
عن المنفرد وفي الكتب محرر وفي القلوب مقرر ان المنفرد ان شاء جهر
وان شاء خافت قلت اراد بسقوط الجهر عنه عدم الوجوب عليه
والشان كذلك فعدم وجوب الجهر عليه يدل على نقصان في فعله اذ لا شك
ان ما فيه وجوب افضل افضل مما ليس فيه وجوب على انه قال عليه الصلوة
بالجماعة تفضل على صلوة الفذ بسبع وعشرين درجة الفذ الفرد قوله
وفعل اللاحق بعد فراغ الامام بان نام خلف الامام حتى اتم الامام
فاستيقظ بعده او احدث فذهب وتوضأ فصلى ما بقي من صلوته
بعد الفراغ الامام قوله اداء شبه القضاء اما الاول فباعتبار
بقاء الوقت وباعتبار انه خلف الامام حكما ولهذا لا يتغير او ابعد

فان قال لله علي ان اعتكف رمضان صح نذره فان لم يصم رمضان معتكفا او قضاه معتكفا جاز لكن في اولى الشرط موجود بلا اعتبار الجهة كالطهارة للصلوة واما في قضاء الجهة ازدياد من شرط لكن بصحة الكل

واما يصح بصوم القضاء لخلفه صوم الشهر المقضي عن صوم رمضان والعلة اتصال الاعتكاف بصوم الشهر مطلقا وهو موجود في القضاء والشهر قائم مقام الخلف من شرح المجمع للحاجي

للسهو وتفسد صلوته بالمحاذاة في هذه الحالة واما الثاني فلتداركه
ما فاته مع امامه لانه ليس خلفه حقيقة فصار اداء يشبه القضاء
قوله ولهذا لا يتغير فرضه هذا ايضاح لقوله يشبه القضاء
وانما لا يتغير فرضه لان القضاء يحكي الفايت ولا يتغير باعتراض نية
الاقامة وهذه المسئلة مصورة في مسافر اقتدى لمسافر فاحدث فذهب
الى المصر فتوضا فنوى الاقامة بعد فراغ امامه حال اداء ما بقي
من غير تكلم لا يتغير فرضه فههنا قيود يجب لك عرفانها الاول كون
الامام مسافرا لانه اذا كان مقيما والمقتدي مسافرا يتغير فرضه
حالة الاقتداء فلا يتاتى هذا والثاني ذهابه الى المصر لانه هو موضع
الاقامة ونية الاقامة في غير موضعها لغو كالبر والبحر لان حاله مبطل
عزيمته والثالث فراغ الامام لانه اذا لم يفرغ ونوى المقتدي
الاقامة يتغير فرضه لان نية اعترضت على الاداء والرابع
عدم تكلمه لانه اذا تكلم يبطل صلوته اصلا فيصير بحيث لا
يقدر على البناء فيعتبر فرضه ح بنية الاقامة قوله فوجد المغير
اراد به نية الاقامة قوله بخلاف المسبوق يتعلق بقوله لا يتغير فرضه
اي لا يتغير فرض اللاحق بخلاف المسبوق حيث يتغير فرضه
اذا نوى الاقامة في قضاء ما سبق لانه مؤدي ولهذا يقرا و
يسجد للسهو ولا يفسد صلوته بالمحاذاة في هذه الحالة ثم اعلم
ان الاداء بثلاثة انواعه في حقوق الله تعالى مر وبقي القضاء بثلاثة
في حقوقه تعالى فنبينه بعد هذا فبعد هذه الانواع الستة ستة
انواع اخرى في حقوق العباد وهي عند قوله وهذه الاقسام كلها
وانما قدم حقوق الله تعالى والله اعلم لانه اولى للتعظيم وذكره
احرى بالتقديم لانه المعلى الابدي القديم وقدم الاداء على

على القضاء لان القضاء عارض والاصل عدم العارض قوله والقضاء
نوعان اراد به القضاء الصرف والا فهو ثلاثة انواع بمثل معقول
وبمثل غير معقول وقضاء بمعنى الاداء قوله كما ذكرنا اراد به قضاء
الصوم والصلوة لان الصوم نظير للصوم والصلوة نظير للصلوة
فيكون معقولا قوله وبمثل غير معقول اي غير مدرك بالعقل وليس
المراد به كونه مقتضى العقل خلاف مقتضى النقل لان العقل حجة من حجج
الله تعالى كالنقل والتناقض في حججه تعالى محال لكونه من امارات الجهل
والسفه تعالى الشارع عن ذلك علوا كبيرا قوله ثبتا بالنص اي الفدية
والاحجاج تعالى احججت فلانا اي بعثته للحج اما النص في الفدية فقول الله تعالى
وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين معناه والله اعلم لا يطيقون
الصوم باضمار لا بدلالة الاجماع لان الفدية لا تجوز ممن يطيق الصوم بالاجماع
قال الكلبي نسخت هذه بالاية التي بعدها وهكذا قال القتبي وهكذا روى
عن سلمة بن الاكوع انه قال لما نزلت وعلى الذين يطيقونه فدية طعام
مسكين من اراد ان يفطر ويفتدي فعل حتى نزلت الاية التي بعدها
فمن شهد منكم الشهر فليصمه فنسختها وقال الشعبي لما نزلت هذه
الاية وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين كان الاغنياء
يفطرون ويفتدون ولا يصومون وصار الصوم على الفقراء
فنسختها هذه فمن شهد منكم الشهر فليصمه فوجب الصوم
على الغني والفقير وقال بعضهم ليست بمنسوخة وانما نزلت في الشيخ
الكبير وروي عن عايشة رضي الله عنها انها كانت تقرا وعلى الذين
يطوقونه يعني يكلفونه فلا يطيقونه وروي عن عطاء عن
ابن عباس انه قال ليست بمنسوخة هو الشيخ الكبير والمراة
الكبيرة اللذان لا يستطيعان ان يصوما فيطعمان لكل يوم

مسكينًا فعلى مذهب النسخ يكون وجوب الفدية بالاجماع قال الامام الزاهد
علاء الدين العالم صاحب شرح التاويلات غير صحيح معنى لا يطيقونه لانه
قال تعالى وان تصوموا خير لكم اى وان تصوموا الصيام ومثل هذا
الندب لا يرد في حق العاجز وقيل وعلى الذين كانوا يطيقونه ثم عجزوا
فدية طعام مسكين وهذا ايضًا غير صحيح بقوله تعالى وان تصوموا وقيل
وعلى الذين يطيقون الفدية وهذا ايضا غير صحيح لانه لو كان كذلك لوجب
ان يقال يطيقونها قال المطرزي من قال المراد لا يطيقونه فقد ابعد
قال الخانقاهي ما قال المطرزي اشارة الى ان اضمار لحرف النفي العامل لم
يثبت عندهم قلت ما قاله الخانقاهي منقوض ولا يقول لبيد وهم العشيرة
ان يبطي حاسدا وان يميل مع العدو لياميها وقد فسر الزوزني
وقال معناه عند الكوفيين ان لا يبطي حاسد وان لا يميل كقوله تعالى يبين
الله لكم ان تضلوا اى ان لا تضلوا اى كى لا تضلوا والثاني ان يستعار
الاضمار للحرف الاصطلاحي لاشتراكهما في الحذف اللغوي وحذف لا يجوز
للايجاب والايجاز والاقتصار والاختصار فمن لم يجوز مثل هذا
فخاطره الخائض على الدقائق ليس بعاثر سوى ان ما ذكره علاء الدين العالم
حق وصدق واما النص في الاحجاج فهو ان امراة جاءت الى رسول الله صلى الله
وقالت ان ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزيني
ان احج عنه فقال صلعم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه اما كان يقبل
منك قالت نعم قال فدين الله احق اى احق بان يقبل وقوله صلى الله عليه وسلم ان
احج بفتح الهمزة وضم الحاء من الثلاثي لا من المزيد فيه كذا وقع سماعي وقت
قراءتي اصول فخر الاسلام بنيسابور على الامام النحرير الاستاذ
حسام الدين السغناقي وهكذا ايضا وقع سماعي وقت في هذه النسخة
اعني اصول فخر الاسلام ونسخة ميزان الاصول على العالم المحقق برهان

الدين المعروف بالارشدي ببخارى رضي الله عنهم ويقبل منهما 11
قوله ولا يعقل المماثلة الى آخره اى لا يدرك المماثلة بين الصوم
والفدية ولا بين الحج ونفقة الاحجاج لا صورة ولا معنى اما صورة
فظاهر واما معنى فان الصوم عبادة قاهرة للنفس الامارة
بالسوء باجاعها والفدية موصلة الى النفس الراحة باشباعها
وبينهما تناف والقياس يقتضي ان لا يقضى الصوم بالفدية للتنافي بينهما
الا انا تركناه بالنص وكذا بين الحج ونفقة الاحجاج لا مماثلة فان الحج عبارة
عن افعال معلومة في زمان معلوم في مكان معلوم وهي عرض والنفقة
عبارة عن عين صالح لحوائج الشخص وهو غيره ولا مماثلة بينهما لان ما هو
غير قائم بنفسه الا ان المماثلة تثبت بالحدث وتلخيص هذا ان القضاء
حصل بالفدية والنفقة في الصوم والحج لان القضاء صرف ماله الى ما عليه
الا ان المماثلة لا يدركها العقول فالقياس يأباها فتركناه بالشرع
قوله لكنه يحتمل ان يكون معلولا اى لكن النص يحتمل ان يكون معلولا
بعلة وان كنا لا ندركها وفي بعض النسخ ان يكون معقولا اى يحتمل ان يكون
مدركا بالعقل الا ترى ان الانبياء عليهم السلام يدركون الاشياء الباطنة
وغيرهم لا وكذلك العلماء يدركون كثيرا من الاشياء وغيرهم لا هذا
جواب اشكال وهو انه اذا كان غير معقول يكون ثابتا بخلاف
القياس والشيء اذا ثبت بخلاف القياس فغيره عليه لا يقاس فلم
قستم في الصلوة ايجاب الفدية عنها على ايجاب الفدية في الصوم
واجاب عنه لكنه يحتمل ان يكون معلولا اى بعلة العجز فلما صار
معلولا بعلة والصوم والصلوة شبيهان من حيث انهما عبادتان
بدنيتان لا تعلق لوجوبهما ولا لادائهما بالمال عدينا حكم احدهما
الى الآخر قوله بل اهم وكانه والله اعلم يقول نعم لانه غير معقول

والقياس غير ثابت لكن الصلوة اهم من الصوم فلما ثبت الفدية
في الصوم وهو ادنى ليحصل التلافي ثبتت في الصلوة وهي اهم واعلى
بالطريق الاول بالدلالة لا بالقياس ببيان كونها اهم من حيث وجوب
الصلوة على من اسلم في اخر جزء بخلاف الصوم ومن حيث انها تجب
متكررة في كل يوم بخلاف الصوم قوله احتياطا يتعلق بايجاب الفدية
للصلوة بطريق الاحتياط فان الصلوة اذا كانت كالصوم عند الله تعالى
لا يبقى تحت عهدة المال او نقول بالنظر الى كون النص معقولا تجب الفدية
والى كونه غير معقول لا تجب فامرناه بالفدية احتياطا ولم نقطع الحكم بانه
جائز البتة والفدية نصف صاع من حنطة لكل يوم في الصوم ولكل فرض في
الصلوة فيجب على قول ابي حنيفة رضي الله عنه اثنى عشر منا لان الوتر فرض عنده
قوله كما اذا تطوع به الوارث اي تجزيه الفدية عن الصلوة ان شاء الله كما
اذا تطوع به الوارث عن المورث من غير ايصاء المورث بفدية الصوم
حيث تجزيه ان شاء الله تعالى والضمير في به يرجع الى الفدية على تاويل الفداء
او التصدق او المذكور قوله ولا نوجب التصدق الى اخره هذا
جواب سوال مقدر وهو ان الشيء اذا فات ولا مثل له عند المكلف يسقط
لا الى خلف وضمان كفضل الوقت ورمي الجمار فقد تركتم هذا الاصل في
التضحية اذا فاتت عن وقتها حيث قلتم بايجاب التصدق بعين الشاة
او بقيمتها قضاء عن التضحية مع ان التضحية وهي اراقة الدم للقربة
لم يعقل قربة في ايام النحر ولا مثل لها عند المكلف فاجاب وقال انا لا نوجب
التصدق باعتبار ان التضحية اصل والتصدق قضاء عنها قائم
مقامها بل نوجب التصدق باعتبار احتمال كون التصدق اصلا والتضحية
في ايامها قائمة مقامه لان التصدق هو المشروع في باب المال الا انه
على اعتبار هذا الاحتمال اعني احتمال كون التصدق اصلا في ايام التضحية

عدم جواز التضحية اذا عاد وقتها من قابل مع القدرة على المثل فلو كان
التضحية اصلا لجاز قضاؤها بعود وقتها لوجود القدرة عليها
والقدرة على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف يبطل حكم الخلف كالمتيمم اذا
قدر على الماء تحريره هذا ان الشرع امرنا بالاضحية وهي من العبادات المالية
فكان ينبغي ان يكون التصدق بعين الشاة اصلا او القيمة اداء لشكر كل
نعمة من جنسها كشكر صحة البدن بالخدمة وشكر المال باداء بعضه
الى الفقراء والمساكين لان الناس لما كانوا اضيافا لله تعالى في هذه
الايام نقل القربة من عين الشاة الى اراقة دمها تزكية اضيافه لاتمام ضيافته
للطعام وتطييبا للحم على الخاص والعام لما ان الاثام ينتقل عن البدن الى دم
اقامة القربة الى آلة القربة كالماء المستعمل ولهذا حرم الشارع الصدقة المفروضة
على بني هاشم لتفضيلهم وشرفهم وقال يا بني هاشم ان الله تعالى حرم عليكم غسالة
الناس واوساخهم فلم يعتبر الموهوم المحتمل وهو التصدق في ايام التضحية لعدم
اعتبار الراي في مقابلة المنصوص فلما فات وقت التضحية اعتبر الاحتمال
وهو التصدق بالمال باعتبار انه اصل لا خلف لعدم امكان العمل بالمنصوص
قوله ولهذا لم يعد الى المثل اي لم يعد الحكم الى المثل وهو القربان وهذا ايضاح
لكون التصدق اصلا مشروعا في باب المال وقد بيناه قوله ولهذا قال
ابو يوسف رحمه الله وهذا ايضاح لما دل عليه الايضاح الاول وكأنه يقول القضاء امر
يتحقق فيما اذا قدر على المثل لا غير ولهذا المعنى قال ابو يوسف في المدرك في الركوع
لا يكبر تكبيرات العيد لعدم القدرة على المثل اذ التكبير في الركوع غير مشروع
لكنا نقول الركوع له شبه بالقيام حكما وحقيقة اما حكما فان من
ادرك امامه حالة الركوع يكون مدركا لتلك الركعة واما حقيقة فان القيام
عبارة عن استواء النصفين واستواء النصف الاعلى في الركوع ثابت والاسفل
باق وبه يتحقق الفرق بين القائم والقاعد لان استواء النصف الاعلى

موجوه في القاعد ايضا فباعتبار هذا يكون القيام باقيا لكنه فائت
حقيقة لانه عبارة عن استوايها فلما كبر المدرك في الركوع فيه في صلوة
لا يكون قضاء محضا بل قضاء يشبه الاداء وهذا نظير ذلك **قوله**
وهذه الاقسام اي الاقسام الستة المذكورة في حقوق الله تعالى ثلاثتها
في الاداء وثلاثتها في القضاء كلها يتحقق في حقوق العباد فقوله فتسليم
عين العبد نظير الصلوة بالجماعة وقوله ورده مشغولا الى اخره نظير
فعل الفرد فقوله واداء سهما الى اخره نظير فعل اللاحق وقوله وضمان
الغصب نظير قضاء الصوم والصلوة وقوله وضمان النفس والاطراف
نظير الفديه واحجاج الغير وقوله فتسليم عين العبد المغصوب اداء
كامل لانه اداه كما استحق عليه اداوه ورده مشغولا اداء قاصر لانه
لم يوده كما وجب عليه اداوه ولهذا قلنا اذا هلك في يد المالك قبل الدفع
الى ولي الجناية لا يكون الغاصب ضامنا لوجود الاداء ولو دفع او بيع
بالدين يضمن الغاصب قيمته لقصور الاداء فصار كانه لم يرده **قوله**
واداء مهر عبد الغير الى اخره صورته ان رجلا تزوج امراة وسمى لها مهرا
عبد الغير والتسمية صحيحة بالاجماع ثم ان الزوج اذا اشتراه وسلمه اياها
تجبر على قبوله لوصولها الى عين حقها فصار من هذا الوجه اداء لكن من
حيث انه ينفذ اعتاقه لا اعتاقها قبل التسليم ومن حيث ان تبدل الملك
اثر في تبدل العين حكما فيكون قضاء فكان اداء تسليم العبد المشترى
اداء شبيها بالقضاء وهذا لانه لما دخل عليه علي بن بريرة رضي الله عنها
قدمت اليه تمرا وكان القدر يغلي من اللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا نصيبا
من اللحم فقالت هو لحم تصدق علي يا رسول الله فقال عليه السلام لك صدقة
ولنا هدية فوجب حتى يجبر بالرفع لان حقها هنا الحال لا المغاية كقوله تمرض
حتى لا يرجونه **قوله** قضاء بمثل معقول يعني ان الغاصب اذا ضمن

المغصوب بعد هلاكه يكون ذلك قضاء بمثل معقول لان المماثلة بين المال والمال
12 معقوله غير انه على نوعين قضاء كامل وقضاء قاصر فالاول في المثليات
كالمكيلات والموزونات اذا ضمن بالمثل وانما قلنا انه كامل لانه اعدل
لوجود حق المغصوب منه في الصورة والمعنى والثاني فيما لا مثل له
اذا ضمن القيمة او فيما له مثل لكن انقطع وضمن القيمة لان حقه كان
في الصورة والمعنى فلما فاتت الصورة وبقي المعنى وهو القيمة ضمنها
فصار قضاؤه قاصرا لفوات الصورة **قوله** بمثل غير معقول يعني
ان رجلا لو قتل اخر خطاء او قطع طرفا منه يجب عليه الدية او الارش
بالنص فالدية او الارش للنفس او الطرف مثلا لانه هو الاصل في ضمان
العدوانات قال تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الا انه
لا ندرك معنى المماثلة بين المال والنفس بالعقل لان الادمي مالك مكرم
مفضل والمال مملوك مبتذل خلق لمصالح العباد فلا يتشابهان فيكون
قضاء بمثل غير معقول ولهذا لا انصاد الى المال الا عند تعذر القصاص
قوله كان تسليم القيمة قضاء لان القضاء صرف ماله الى ما عليه بمثل
من عنده فيكون تسليم قيمة الشيء قضاء له بيان هذا ان التزوج على
عبد غير معين صحيح بالنظر الى التسمية لكنه مجهول بوصفه معلوم
باصله فلا يتعين الوسط الا بالقيمة فتصير هي اصلا فيميل الى
اي الوجهين شاء ويعين الوسط رعاية للجانبين فلما صارت
القيمة اصلا من وجه زاحمت المسمى فاجبرت على قبول القيمة كما اجبرت
على قبول المسمى فالحاصل ان تسليم القيمة قضاء لكونه قيمة
الشيء ومثلا له معنى لكنه في حكم الاداء الصحيح للاجبار بخلاف قيمة العبد
المعين لانها قضاء محض لكون العبد معينا قبل التقويم
قوله ثم الشرع فرق بين وجهي الاداء الى اخره اعلم ان الوجوب

وانما خيرنا لان العبد هو الاصل ح
ولذا صح كمثل عطاء عبد وسطا وقيمته

عبارة عن شغل الذمة بالواجب وهو مبني على وجود السبب و
الاهلية وثبت جبرًا من الله تعالى بشاء العبد او ابى ولا حاجة له
الى قدرة ما ووجوب الادا عبارة عن طلب تفريغ ما في الذمة من الواجب
وهو بالخطاب ومبناه على القدرة المتوهمة اي بتوهم وجودها عقلا
والاصل ههنا قوله تعالى لا يكلف الله نفسًا الا وسعها والادا عبارة
عن تسليم الواجب ومبناه على القدرة الحقيقية اي التي يتحقق بها
الفعل الا سابقا ولا لاحقا على ما عرف في مسئلة الاستطاعة في الكلام
والقدرة الممكنة هي ادنى ما يتمكن به المامور من ادا ما لزمه بدنيا او ماليًا
فلو قلت انما قال دون القضا اشارة الى ان دوام هذه ليس بشرط
لبقا الواجب بخلاف القدرة الميسرة فله وجه قوله لان القدرة شرط
الوجوب تحقيقه ان الواجب واحد والقدرة شرطه وبالقضاء لم يكن
الواجب شيا اخر فلا يشترط لوجوب القضا قدرة اخرى وهو معنى
قوله ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد فافهم ومعنى قوله شرط الوجوب
شرط وجوب اسقاط ما في الذمة لا شرط نفس الوجوب وهذا بنا
على ان القضا يجب بالسبب الموجب للادا قوله والشرط كونه متوهم
الوجود اي شرط وجوب الادا وهو القدرة الممكنة كون الشرط متوهم
الوجود اي كون القدرة متوهمة لا متحققة فان القدرة المتحققة
لا تسبق الادا لانها لو سبقت لا يخلو اما ان يبقى الى وقت الادا
او لا يبقى وكلاهما باطل لان في الاول يلزم قيام العرض بالعرض
لكون البقا صفة للقدرة وهما عرض وذلك محال وفي الثاني يلزم
حصول الفعل بلا قدرة وهو ايضا محال قوله ولهذا قلنا صورة البلوغ
او الاسلام في اخر الجزء يلزم الصلوة وان كانت حقيقة القدرة
معدومة لاحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس عقلا وان كان

[illegible]

نادرًا عادة والشي لا يخرج من الامكان بكونه نادرًا لان الممكن على ثلاثة
انواع الكثير الوجود كطلوع الشمس من مشرقها غدا والنادر كالوجوب
كقطع مسافة شهر في ساعة واحدة ومتساوي الوجود كدخول في الغد دار
هند بعلك كذا قال مولانا بدر الدين الكردري قوله فصار الاصل مشروعًا
اي الادا لتوهم القدرة ووجب النقل اي القضا للعجز الحالي الظاهر فيه
اي في الاصل هذا كما اذا حلف ليمسن السما او ليقلبن هذا الحجر ذهبًا
حيث ينعقد يمينه موجبه للبر وهو الاصل للاحتمال عقلا ثم ينتقل الى الخلف
وهو الكفارة للعجز الحالي لكونه محالا عادة ولذلك اذا دخل وقت الصلوة
يتوجه خطاب الاصل على المسافر والاصل هو الوضو والخطاب قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم الاية لتوهم القدرة باشقاق الارض وانفجار الما منها
ثم يتحول الى التيمم لوجود العجز الحالي المعادي قال في الديوان هجم
السنا اي دخل هجومًا ومن الادا ما لا يجب الى اخره اي ومن جملة الادا
الحج الابقدرة ميسرة للادا على المكلف وهي اي القدرة الميسرة زايدة
على الاول اي على القدرة الممكنة بدرجة وهي درجة اليسر قوله وفرق
ما بينهما اي ما بين القدرتين بيانه ان الواجب بالقدرة الميسرة
تغير من العسر الى اليسر رحمة من الله على عباده وفضلا منه عليهم على ما قال
ويضع عنهم اصرهم بخلاف الممكنة وما فرق بعضهم بقوله ثم حاصل الفرق بينهما
ان القدرة في الواجب بالقدرة الممكنة شرط لا صفة والقدرة في الواجب
بالقدرة الميسرة صفة لا شرط لانه تغير بها والتغيير للمتغير صفة للموصوف
بصفة لا يبقى الا بها ففيه نظر لانه لا يخلو اما ان اراد بالصفة كون القدرة صفة
للواجب او للمكلف ففساد الاول ظاهر لكون الشي صفة لغير ما قام به
وفي الثاني يلزم كونها صفة فلا يصح فرقه وايضا لا يخلو اما ان اراد بالشرط
شرطا ابتدا الوجوب ام شرط البقا ام شرط كليهما فان اراد الاول

فينتقض بالقدرة الميسرة لان الواجب تعلق بها فلا يوجد بدونها وان
اراد الثاني فينتقض بالقدرة الممكنة حيث لم يشترط لبقاء الواجب وان
اراد الثالث فينتقض بالقدرة الممكنة ايضا لهذا المعنى وبالقدرة
الميسرة لانها شرط ابتداء وبقاء وهو قد نفي بقوله لا شرط فان قلت
يرد عليك هنا سؤال لان احدهما ان الواجب المتعلق بالقدرة الميسرة
لا يوجد قبلها فكيف يتغير بها والثاني ان دوام القدرة لبقاء الواجب
وهي عرض لا يتحقق قلت كان من الجائز ان يتعلق بعض الواجبات بالقدرة
الميسرة تغير الواجب من صفة العسر الى اليسر بالنظر الى الامكان والجواب
عن الثاني انه اراد بدوام القدرة تجددا منها لا بقاء عينها فان قلت
ينتقض قول المصنف لان الحج متى وجب بصفة لا يبقى واجب الا بتلك
الصفة بالقدرة الممكنة لان الواجب هناك تعلق بالممكنة فلم يشترط دوام
الممكنة لبقاء الواجب والرواية في التقويم وغيره قلت لا نسلم انه
ينتقض بل لان هناك كذلك ايضا لان الواجب متى تعلق بالقدرة الممكنة
حصل التمكن من الاداء بقدر الممكنة فلم يشترط امتداده منه ولئن سلمنا
فنقول ان شرط الدوام كانت الممكنة ميسرة فلم يبق بينهما فرق وهو
خلاف الاجماع فلهذه الضرورة تركنا ذكر الاصل ما ثبت بالضرورة لا
يتعدى فيما ثبت بغيرها قوله فيصير سمحا سهلا المسامحة المساهلة
التسامح التساهل فعلى هذا يكون من قولهم شجاع باسل واسد
ضرغام فافهم قوله ولهذا قلنا ايضاح للواجبات الثابتة بالقدرة
الميسرة وهي الزكوة والعشر والخراج والكفارة وجه الايضاح هو ان
الزكوة لم تجب الا في مال نامي بحول مع امكان الاداء في كل حال وليس
شرط ذلك الا اليسر فلو قلنا بعد ذلك بعدم سقوط الزكوة بعد هلاك
النصاب بعد التمكن من الاداء لانقلب اليسر عسرا والغنم غرما

74 وهو غير جائز وكذلك العشر حيث يعلق وجوبه بقيام الخارج فلما هلك الخارج
بعد التمكن من الاداء سقط العشر لان تعلقه بقيام الخارج دليل اليسر
حيث لا ينتقض اصل ماله فان امكان الاداء ثابت بمال اخر فلو قلنا
ببقاء الوجوب بعد هلاك الخارج لانقلب اليسر عسرا محضا وكذلك
الخراج تعلق وجوبه بقدرة ميسرة حيث لم يجب الا من الخارج حقيقة
او حكما بان يكون بحال لو انتفع بالارض لسلم له الخارج مع ان امكان الاداء
حاصل بمال اخر فلو قلنا بالوجوب فيما اذا هلك الخارج او كانت الارض نزا
لا يمكن الانتفاع بها لا ينقلب الموضوع وهو فاسد ولم يكن اعتبار الخارج حكما
في العشر بان كانت الارض صالحة للزراعة ثم لم تزرع ولم يحصل كان الخارج موجود
التقصير وجد منه كما في الخراج لان العشر عبارة عن جزء والجزء من الاجزاء
العشرة والجزء الواحد منها بدونها محال فان قلت يجب ان يبقى الوجوب في
الزكوة والعشر اذا هلك النصاب والخارج بعد التمكن من الاداء لوجود
تقصير التاخير وهو تعدي منه تعديا اذا كان وجوب الاداء مقيدا
بالوقت والامر مطلق عنه على ما مر من قبل بخلاف الاستهلاك فانه بصنعه
تعدى على حق الفقير فلم يسقط الوجوب ولم يوجد الصنع منه في صورة الهلاك
فمن ادعى فعليه البيان قوله اصطلم الزرع اي استاصله قوله الا ترى
انه الظهير يرجع الى الشرع وهو ايضاح لايجاب الشرع الاداء بصفة اليسر
وجه الايضاح اندرج فيما بينا فلا نعيده قوله وعلى هذا قلنا اي على
هذا الاصل المذكور وهو ان الحق متى وجب بصفة لا يبقى واجبا الا بتلك
الصفة بيانه ان كفارة اليمين تعلق وجوبها بالقدرة الميسرة ولهذا
اذا اعسر بعد الحنث كفر بالصوم وانما قلنا ان وجوبها بالقدرة
الميسرة لدليلين احدهما حال الغنى والثاني حال العجز اما الاول فانه
يتخير الحانث في احد الاشياء الثلاثة وفيه يسر وسعة بخلاف

مالو كان الوجوب متعينا في احدهما حيث يكون فيه عسر وضيق
وهذا لا يخفى على ذي لب واما الثاني فانه ينتقل الحكم الى الصوم للعجز
عن المال في الحال مع امكان القدرة عليه في المآل ولم يعتبر استمرار
العجز كما في الشيخ الفاني لان اعتبار الاستمرار لانتقال الحكم الى الصوم
يبطل اداء الصوم اصلا فعلم ان اعتبار العجز الحالي تيسير قوله
تيسير للاداء بالرفع على انه خبر ان اي لان التخيير والنقل تيسير
قوله فكان من قبيل الزكوة اي كان التكفير من قبيل الزكوة باعتبار ان
وجوبها بالقدرة الميسرة ثم ان بينهما فرق وهو ان المال هنا
اي في الكفارة غير معين فاي مال اصابه من بعد العجز يكون قادرا
على التكفير بالمال ولا يجوز التكفير بالصوم بخلاف الزكوة فان المال
هناك عين لان الواجب هناك ابتداء جزء من المال بالنصاب
النامي بالحول فاذا هلك ذلك وقدر على مال آخر لا يجب عليه زكوة الهالك
قوله ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك اي في صورة الكفارة لان المال
لما لم يكن معينا لم يكن الاستهلاك تعديا على محل مشغول بحق
الغير بخلاف الزكوة فان الاستهلاك فيها تعدي على محل مشغول بحق
الغير لكون المال معينا بخلاف الاستهلاك قبل حولان الحول حيث
لا يكون تعديا لانه لم يوجد الوجوب بل يكون مضيعا خالص حقه
قوله اما الحج فالشرط فيه المكنة لان اليسر في السفر لا يقع الا بمراكب وخدم
واعوان وليس ذلك بشرط بالاجماع فلهذا لا يسقط الوجوب بعد
المكنة من الزاد والراحلة اذا ذهب المال قوله فلذلك اي فلاجل ان
الشرط في الحج المكنة لم يكن المكنة شرطا لبقاء الواجب حتى اذا
فاتت المكنة يبقى الواجب كما كان قوله وكذلك صدقة الفطر
يعني ان صدقة الفطر يتعلق وجوبها بقدرة ممكنة لا ميسرة

لانها تجب بثياب البذلة ولا يتحقق بها اليسر لعدم النماء واليسر
انما يكون في النامي لانه ح يكون الاداء من فضل المال ولا ينتقص به
اصل المال كما في الزكوة فلما كان وجوبها بالمكنة لم يسقط اذا هلك المال بعد
الوجوب او هلك من عليه بعده فان قلت سلمنا ان الوجوب بالمكنة
فلم شرطتم النصاب والمكنة يحصل بادنى منه قلنا انما شرطنا لانه لا يتصور
الاغناء عن المسألة من غير الغني كالتمليك لا يتصور من غير المالك قال عليه
اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم والغني في الشرع مقدر به فان قلت
على هذا يكون ثبوت الغنى بالاقتضاء والثابت بالاقتضاء هو الادنى
لاندفاع الضرورة به فلما ملك مقدار ما يتمكن من اغناء الفقير عن المسألة يكون
الغناء ثابتا فلا حاجة اذن لاشتراط النصاب قلنا نعم لكن يلزم
عود الامر على موضوعه بالنقض وهو فاسد بيان الملازمة ان الاغناء على
هذا الوجه يوجب افتقاد الواقع والمقصود من اغناء الفقراء تشاغلهم
بالصلوة بفراغ البال عن المسألة والراغم على هذا يكون قلبه
مشغولا بالمسألة عن الصلوة فينقلب الموضوع وايضا صرف نص
الشارع الى المشروع اولى من صرفه الى غيره فان قلت انك اثبت
ان الكفارة وجبت بالقدرة الميسرة لوجود التخيير والتخيير في
صدقة الفطر وان كان ثابتا صورة غير ثابت معنى والعبرة للمعنى
لان قيمة نصف صاع من بر وقيمة صاع من شعير كانت مساوية عندهم
بخلاف التخيير في التكفير قوله ثياب البذلة قال في المختلفات
البذلة اسم لثوب يبتذل اي يتصرف ويشتغل باللبس يعني
لو ملك ثياب البذلة فاضلة عن حاجته الاصلية ما يساوي نصابا
يجب عليه صدقة الفطر وقيل المراد بها ثياب الجمال التي يلبسها
في المواسم والاعياد فلم يكن البقاء اي بقاء الواجب شرطا للوجوب

اى الفنا فصل في صفة الحسن للمامور به فهي من اضافة
الجنس الى النوع كعلم الطب لما فرغ من حكم الواجب بالامر شرع
في صفة الحكم بعده لكون الصفة تبعًا للموصوف اعلم ان حسن المامور
من حيث ان المامور به ما ينبغي ان يوجد وهو عبارة عن كونه
مطلوب الوجود والحسن مطلوب الوجود فيكون المامور به حسنا
وكذا المنهي عنه ما ينبغي ان يعدم وهو عبارة عن كونه مطلوب العدم
والقبيح مطلوب العدم فيكون المنهي عنه قبيحا ثم اعلم ان حسن
المامور به من قضية حكمة الامر ومن مدلولات الامر عندنا اى
ان ورود الامر دليل ومعرف للحسن بسبق ثبوته بالعقل وعند عامة
اصحاب الحديث من قضية نفس الامر ومن موجباته بناء على ان العقل
عندهم لا يعرف حسن الشي وقبحه فيكون الحسن ثابتا بالامر لكن
مبنى قولهم فاسد فيكون قولهم بناء على الفاسد والبناء على الفاسد
فاسد وذلك لان العقل بالعقل من امارات السفه وايضا يبطل
قولهم الفرق بين النهي والمنهي وهو باطل والباقي يعرف في الكلام
في مسئلة العقل يرد عليهم امر السفيه كالسلطان اذا خالف ما
امر به ثم اعلم ان المامور به ثم الحسن ينقسم بحسب الحسن على
اربعة اقسام وذلك لان حسنه لا يخ اما ان يكون في عينه او في
غيره فالاول اما بواسطة او بغير واسطة وما كان بغير واسطة
فكالصلوة وما كان بواسطة فكالزكاة والثاني لا يخ اما ان يحصل
الغير بفعل مقصود وهو كالوضوء او بدونه وهو كالصلوة على
الميت قوله ما كان المعنى في وضعه اى كان المعنى الحسن
للمامور به في عينه قوله يتادى بافعال واقوال وانما
قدم الافعال لانها افضل لكونها اشق على البدن وافضل الاعمال

احمزها ولانها لا يحتمل النيابة بخلاف الاقوال حيث يكون قراءة الامام
قراءة المقتدى بالحديث ولان اركان الصلوة افعال وركن الشي
ما يتقوم به ذلك الشي فيكون احق بالتقديم بخلاف الاقوال فان بعضها
شرط وبعضها سنة الا القراءة فانها فرض هذا ما عندي من الوجه خلصة
وقد قيل ان الافعال اعرق في ماهية الصلوة من الاقوال بدليل وجوب
الصلوة على من قدر على الافعال دون الاقوال وعدم وجوبها في عكسه
قوله والتعظيم حسن في نفسه لان تعظيم الله عبارة عن الانقياد
لامره تعبدا وتقربا اليه وهو من باب الشكر وشكر المنعم في ذاته
امر حسن في الشاهد والغايب شرعا وعقلا قوله الا ان يكون
اى التعظيم في غير حينه اى في غير وقته بان يكون قبل وقته او في الاوقات
المنهية قوله او حاله بان يكون بحال الحدث في حيث لمشوبه القبح فلا يجوز
قوله وما التحق بالواسطة اى النوع الثاني من الاقسام ما التحق
بالواسطة بالحسن لعينه قوله بواسطة حاجة الفقير الى اخره
فيه صنعة لف ونشر اى ان هذه الافعال اى الزكوة بواسطة
حاجة الفقير المسلم المحتاج الى القوت والصوم بواسطة اشتهاء
النفس الامارة بالسوء والحج بواسطة البقعة المعظمة المحترمة
تضمنت اغناء عباد الله وقهر النفس التي هي عدوه وتعظيم ما عظمه
الله تعالى غير ان هذه الوسايط على هذه الصفة بجبوله الا اختيار
للعبد فيها فصارت كان لا واسطة معنى وهذا معنى قوله بلا تاثير
بالتنوين كذا السماع من الاساتذة الكبار قوله هذين النوعين
اشارة الى نوعي الحسن لمعنى في عينه قوله الا بقبول الواجب اى
باداية قوله باعتراض ما يسقطه كالجنون والاغماء والحيض
بيانه ان الجنون واذا امتد يوما وليلة في الصلوة باعتبار

الصلوة عند محمد وباعتبار الساعات عندهما وشهر في الصوم
وحول في الزكوة عند محمد رحمه الله والكثرة عند ابي يوسف وعمر في الحج
سقط الاداء واعتبار امتداد الاغماء في الصلوة خاصة لتكررها في غيرها
وكذلك الحيض يسقط الصلوة خاصة قوله ما يحصل المعنى اي يحصل
المعنى الحسن للمامور به والالف واللام فيه للعهد بفعل مقصود كالوضوء
بيانه ان الوضوء انما حسن باعتبار كونه وسيلة الى الصلوة التي
هي مناجاة الله تعالى لا باعتبار ذاته وانما ذاته استعمال ماء
في اعضاء لا حسن فيه شرعاً وكذلك السعي الى الجمعة انما حسن لكونه
وسيلة اليها لا باعتبار ذاته لانه عبارة عن المشي مباح اثباته
لا يتعلق به ثواب ولا عقاب ولا حسن فيه شرعاً ثم المعنى الحسن
وهو الصلوة والجمعة لا يحصل بالوضوء والسعي بل بفعل مقصود
قوله وما يحصل المعنى بفعل المامور به وهو من اضافة المصدر
الى المفعول بيانه ان المعنى الحسن للمامور به وهو قضاء حق
الميت المسلم في الصلوة عليه وقهر اعداء الله تعالى في الجهاد والزجر
عن المعاصي في اقامة الحدود يحصل بالصلوة والجهاد والحد
بدون فعل اخر مقصود وانما قلنا ان المعنى الحسن في الصلوة
للجنازة قضاء حق الميت المسلم لان الصلوة على هذه الهيئة
ولا ميت هناك او هو موجود ولا اسلام له عبث لا اعتبار له
شرعاً وكذلك الجهاد انما حسن لمعنى قهر الكفار لا باعتبار
ذاته لان ذاته تخريب بناء الله تعالى وملعون من هدم بنيان
الرب بالحديث وكذلك الحد انما حسن لمعنى الزجر لا باعتبار ذاته
لان ذاته افساد واضرار وهذه المعاني وسائط مضافة
الى اختيار العبد اعني اسلام الميت وكفر الكافر ومعصية

٦٦ العاصي قوله بقاء الوجوب بوجوب الغير اي بثبوت الغير وفي بعض
النسخ بوجود الغير وهو ظاهر بيان هذا ان الوضوء يجب على من يجب
عليه الصلوة ويسقط عمن يسقط عنه الصلوة وكذلك السعي يجب بوجوب
الجمعة ويسقط بسقوطها وكذلك الصلوة على الميت يجب بوجوب الاسلام ويسقط
اذا سقط حق الميت بكفره او بغيه وكذلك الجهاد يجب بوجود الكفر حتى
لو اسلم الناس جميعاً وانعدم الكفر يسقط الجهاد لكنه خلاف الخبر لقوله
عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة وكذلك الحد يجب بثبوت المعصية وينعدم
عند عدمها فصل في النهي قوله النهي في صفة القبح اي في اقتضاء
صفة القبح للمنهي عنه وانما قدرنا هكذا لانه ليس في ذات النهي قبح لكونه
صفة للناهي والناهي هو الشارع تعالى الشارع عن ان يكون موصوفاً بصفة
القبح ولان النهي له حقيقة واحدة وهي طلب الامتناع عن الفعل بطريق الاستعلاء
قولاً وهذا المعنى لا يحتمل الانقسام والتجاوز وانما الانقسام بحسب
المنهي عنه قوله ما قبح لعينه وضعاً اي قبح لذات الفعل المنهي عنه
لا باعتبار كونه فعلاً فكم من فعل يوجد حسناً طاعة ولا قبح فيه
واراد بقبحه وضعاً قبحه عقلاً من غير ورود الشرع بقبحه قوله
كالكفر اي كالكفر بالله وانما قدرنا هكذا لان الكفر باعتبار ذاته ليس
بقبيح لكون الكفر بالطاغوت امراً حسناً وانما القبيح بالذات هو الكفر
بالله قوله والعبث وهو ما خلا عن العاقبة الحميدة وفيه غرض
فاسد بخلاف السفه حيث لا غرض فيه اصلاً قوله وما التحق به الى اخره
هذا هو النوع الثاني من الاقسام الاربعة وتقدير الكلام وما التحق
بما قبح لعينه شرعاً بواسطة عدم الاهلية كصلوة المحدث وعدم
المحلية كبيع الحر والمضامين والملاقيح فعن هذا عرفنا ان فيه
لف ونشر وانما قلنا ان القبح في هذا النوع ثبت شرعاً لان

فصل في النهي

الصلوة بغير طهارة يصح عقلا فان اعظم العبادات وهو الايمان
بالله تعالى بغير طهارة يصح من المحدث وكذا اكثر العبادات تصح
بغير طهارة غير ان الله تعالى لما قال فاغسلوا وجوهكم الاية
اخرج المحدث من ان يكون اهلا للصلوة ولذا قال عليه السلام لا صلوة
الا بالطهارة وكذا بيع الحر انما قبح شرعا لان العقل يجوزه كما عرفت
في قصة يوسف عليه السلام وبيع المضامين والملاقيح انما قبح شرعا لان الماء
قبل ان يتخلق ليس بمال والبيع شرعا عبارة عن مبادلة المال بالمال على
سبيل التراضي وهو مفقود في الحال والعقل يجوزه باعتبار المال والمضامين
ما في ظهور الاباء والملاقيح ما في ارحام الامهات كالضابط الضامن مع
الظاء والجامع للجاء وهما جمعا مضمون وملقوح قوله وحكم النهي
فيه اي في هذا النوع وهو القبيح لعينه بدون واسطة قوله غير
مشروع اصلا لان ورود الشرع لشرع ما هو حسن ورفع ما هو قبيح
والقبح هنا في الذات فلا يكون مشروعا اصلا ولان الفعل لا يتصور
شرعا من غير الاهل او المحل قوله ما جاور المعنى جمعا هذا هو القسم
الثالث من الاقسام اي نوع من نوعي القبح لغيره ما جاوره المعنى المقبح
جمعا بان جمع المنهي بين الفعل المنهي عنه وبين المعنى المقبح له وارد نا
لمعنى المجاور جمعا انفكاكه عن المنهي عنه في الجملة بخلاف القسم الرابع
وهذا الذي اتصل به المعنى انما وصفا حيث لا انفكاك اصلا كما سنبين
وهذا كالبيع وقت النداء يوم الجمعة فان النهي عن البيع انما ورد لمعنى
ترك السعي وهذا المعنى منفصل عن البيع وجودا وعدما لان ترك السعي
قد يوجد ولا بيع وقد ينعدم والبيع موجود وكالصلوة في المغصوبة
انما ورد النهي عنها لمعنى ايذاء الغير وشغل ملكه فالمعنى منفصل
عن المنهي عنه وجودا وعدما لان الايذاء والشغل قد يوجد ولا

صلو

ولا صلوة وقد ينعدم والصلوة موجودة وكالوطي في الحيض انما ورد النهي عنه
لمعنى التلوث بالدم والمعنى منفصل عن الوطي وجودا وعدما لان التلوث
قد يوجد ولا وطي وقد ينعدم والوطي موجود فلما عرفت هذا عرفت ان
المعنى مجاور لانفكاكه في الجملة قوله وحكمه ان يكون صحيحا مشروعا
اي حكم القبيح للمعنى المجاور جمعا وهذا لان القبح في غير المنهي عنه فلا يقتضي
النهي رفع المنهي عنه بل يقتضي رفع المعنى المقبح فيكون ذات المنهي عنه مشروعا
بعد النهي غير انه مكروه فان قيل لم افرد بذكر حكم احد قسمي القبيح لغيره ولم
يذكره بعد ذكر القسمين وكان ينبغي ان يذكر بعدهما كما ذكر صاحب التنقيح
لانهما مشروعان بعد النهي والثاني لم لم يذكر حكم ثاني القسمين حيث ذكره
قلت انما لم يذكر بعد ذكر القسمين لان بين حكمي القسمين تفاوتا من حيث
الصحة والفساد وان كانا الاثنان في المشروعية بعد النهي وصاحب
التنقيح لم يتعرض لذكر الصحة بل تعرض مشروعيتهما بعد النهي فيجمع وضع
السلف والخلف والجواب عن الثاني انه لما لم يذكر حكم ثاني القسمين اجتزاء
واكتفاء بقوله صحيحا لانه احترز به عن حكم القسم الثاني لانه فاسد وصفا
صحيح اصلا قوله ولهذا قلنا بان وطيها هذا ايضاح لكونه مشروعا
بعد النهي لاقتضائه مشروعية المسبب مشروعية السبب قوله وما
اتصل به المعنى وصفا هذا هو القسم الرابع من اقسام النهي بحسب قبح
المنهي عنه اي نوع اخر من نوعي القبح لغيره ما اتصل به المعنى المقبح وصفا
واراد باتصاله وصفا لزومه للمنهي عنه كبيع الدرهم بالدرهمين مثلا
فان النهي انما ورد لمعنى متصل وصفا المعنى المنهي عنه فان عينه صحيح لوجود
ركنه من اهله في محله والوصف المتصل هو وجود الفضل في احد العوضين
لانه لم يصح لصادر وصف لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك وكذا
صوم يوم العيد انما ورد النهي عنه لصفة في اليوم وهي العيدية والعيدية

ليوم العيد صفة لازمة غير منفكة عنه وانما قلنا هذا لان النهى لم
يرد لذات الصوم ولا لذات اليوم لان الصوم قهر النفس الامارة
بالسوء وقهرها حسن فلا يرد النهى الا لقبيح واليوم من حيث هو هو
محل للصوم فلا يصح النهى عن صومه فعلم ان النهى عن صوم هذا اليوم
انما ورد لصفة زايدة في اليوم وهي العيدية فافهم قوله والنهى عن
الافعال الحسية يقع على القسم الاول اى على القبيح لعينه يعنى لا يكون
مشروعا بعد النهى قوله ينصرف الى القسم الاول اى الى القبيح لعينه فلا يكون
مشروعا اصلا واراد بالبابين الشرعى والحسى ثم اعلم ان الشرعى ما لا
يعرف اعتباره الا بالشرع ومجرد الحس والعقل لا يكفى فيه بخلاف
الحسى والعقلى فنظير الحسى مثل الزنا والقتل وشرب الخمر ونظير
الشرعى مثل البيع والصوم والصلوة قوله الا بدليل استثناء من المذهبين
في صورتين الحسى والشرعى بيانه عندنا النهى المطلق عن الحسى يقع على
القبيح لعينه فلا يكون المنهى عنه مشروعا بعد النهى الا اذا دل دليل
على القبيح لغيره ثم يكون مشروعا بعد النهى كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بدليل قوله قل هو اذى وقوله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم وقوله تعالى ولا تمش في الارض مرحا فالنهى عن الاتيان
والمشى لمعنى السفه والمرح وكذا النهى المطلق عن الشرعى يقع لغيره
عندنا فيكون مشروعا بعد النهى الا اذا دل الدليل على خلافه ثم
يكون قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا كما في قوله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم من النساء اى لا تتزوجوا ما تزوج اباؤكم دل دليل
السياق ان النهى عنه لعينه وهو قوله تعالى انه كان فاحشة
يعنى معصية ومقتا يعنى بغضا وساء سبيلا يعنى بئس المسلك
وعندنا ان في النهى المطلق عن الحسى والشرعى حقيقة يقع على القبيح

[illegible]

لعينه فلا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه ثم يكون قبيحا
كالنهى عن القربان حال الحيض وعن البيع وقت النداء وعن الصلوة في الارض
المغصوبة فاذا لم يكن مشروعا لا يترتب عليه الحكم حتى لا يكون البيع
الفاسد سببا للملك ولا يكون النذر صحيحا بصوم يوم العيد الى غير ذلك
فحاصله ما هو موجب النهى عن الشرعى عندنا محتملة عنده وموجبه
عنده محتملة عندنا فافهم دليله ما ذكر في المتن وهو ان النهى في الاقتضاء
القبح من حيث حكمه الناهى حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن من حيث
حكمه الامر فلما كان كذلك والحقيقة من كل شيء يتناول الكامل منه لان
الناقص معدوم من وجه اقتضى النهى قبحا لعين المنهى عنه الا بدليل
كالامر يقتضى الحسن لعين المامور به الا بدليل يرد عليه مطلق الامر
فانه عنده للندب مع ان الكامل في الوجوب ودليلنا سياتى عند
قوله ولنا ان النهى قوله مطلقه اى مطلق النهى الى الكامل منه اى من
القبح اراد بالكامل منه القبيح لعينه لان القبيح لغيره باعتبار ذاته
حسن فلا يكون كاملا في القبح قوله ولا يلزم الظهار هذا جواب
سوال وهو ان يقال يرد الظهار على ما قال الشافعى من ان القبيح
لعينه لا يكون مشروعا ولا يفيد الحكم الشرعى فان الظهار قبيح لعينه
منكرا من القول وزورا وقد تعلق به حكم شرعى وهو الكفارة واجاب
عنه وقال لا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب كالملك تعلق بسبب
مشروع كالبيع اسمى السبب سببا والحكم مشروعا بدليل السبب بعد
ورود النهى على السبب والظهار ليس من هذا القبيل لان حكمه غير
مطلوب لشرعيته جزاء زاجرا وما كان جزاء زاجرا يبتنى على حرمة
سببه كالقصاص شرع جزاء زاجرا وسببه القتل الذى هو
حرام صرف عدوان محض واراد بالمطلوب ما اذا خير العاقل بين

اى يختر عن ما هو موجبنا

وجوده وعدمه يختار وجوده والعاقل لا يختار الكفارة لا رفعا عفو به
قوله ولنا ان النهي يراد به عدم الفعل الى آخر حقيقته ان النهي لاعدام الفعل
بناء على امتناع العبد لان النهي ابتلاء كالامر والابتلاء انما يتحقق فيما فيه
اختيار حتى يكون مثابا بالانتهاء تعظيما للناهي ويكون معاقبا بترك
الانتهاء بفعل المنهي عنه وهذا معنى قوله فيعتمد التصور والنسخ لاعدام
الشيء لعدم كونه مشروعا وعدم فعل العبد هناك بناء على عدمه فبينهما
ما بين الامرين بيانه في صوم يوم العيد وهو ان الشارع نهانا عن
فعل يتكون او لا يتكون والثاني منتف فيتعين الاول وانما قلنا
ان الثاني منتف لانه لا يصح ان يقال الاعمى لا يبصر وللادمي لا تطر
لعدم تكون الابصار والطيران عادة ولان القبح في المنهي عنه انما ثبت
بطريق الاقتضاء لان الناهي حكيم لا ينهى الا عن القبيح والمقتضا هو القبح
ثبوته لتحقيق المقتضي وهو النهي لا لابطاله لانه ثبت ضرورة صحة
المقتضي وفيما قال الخصم يكون المقتضي باطلا بالمقتضى وهو فاسد
وذلك لان القبح اذا ثبت في غير المنهي عنه لا يكون مشروعا اصلا فيكون
المقتضا هو القبح ثابتا على وجه يبطل المقتضي وهو النهي لان النهي ح لا يبقى
نهيا بل يكون نسخا وهو باطل نعم اسلم ان لا انتفاء هو عن عرض
وقال وللقائل ان يقول لا نزاع في ان النهي يقتضي تصور المنهي عنه
وانما النزاع في انه هل يبقى مشروعا بعد النهي ام لا فان من الجائز ان
يكون الشيء ثابتا عند ورود النهي ولا يبقى بعده كالمنسوخ مع
الناسخ والثاني ان بقاء المشروعية لا ينافي الاختيار بل المنافي له سلب
القدرة كما في المنهي عن الافعال الحسية لان المشروعية صفة
الافعال فلا يلزم من انتفاء الصفة انتفاء الموصوف ولان القبح
مع المشروعية صفتان متضادتان فاذا ثبت القبح انتفت

الافعال ... المشروعية ...
وان كانت ... احكام الشرع ...
... ما ورد ح

80 المشروعية لاستحالة الاجتماع بين الضدين فلا يلزم من ارتفاع
المشروعية انتفاء الافعال كما في النهي عن الفعل عقليها كان النهي واخفا
اياها ولا معنى للنسخ الا هذا واما قوله فيعتمد التصور فغير مستقيم
وانما يستقيم ان لو لزم من انتفاء المشروعية ارتفاع الاختيار اليس
ان شرب الخمر كان مشروعا ثم ورد النهي بعده فارتفعت المشروعية
ولئن سلمنا ان النهي يقتضي تصور المنهي عنه ولكن لا يلزم من ثبوت
التصور ثبوت المتصور الا ترى يصح ان يتصور الاعمى بصيرا ومع ذلك
لا يصح ان يقال له لا تبصر الا هنا لفظ لخا انتفاء هو فاجيب اما عن الاول
بان النهي عبارة عن طلب الامتناع عن الفعل بطريق الاستعلاء قولا
وطلب الامتناع انما يصح فيما يتكون وجوده في المستقبل لا فيما كان
ولا يكون في المستقبل فان طلب الامتناع عما لا يتكون لغو كما اذا
قال للادمي لا تطر وقياسه على النسخ باطل لان النسخ عبارة عن الاعدام
والنهي عبارة عن طلب العدم وبينهما بون ما بين السماء والارض واما
والجواب عن الثاني ان نفي المشروعية في الفعل الحسي انما لا ينافي الاختيار
لان وجود الفعل هناك لا يتوقف على ورود الشرع اما الفعل الشرعي
فان وجوده بالشرع فيلزم من انتفاء المشروعية انتفاء الاختيار
لانه ليس في يد العبد فعل المعدوم اذا لم يمكن يصح وجوده وقوله
المشروعية صفة الافعال فلا يلزم من انتفاء الصفة انتفاء الموصوف
قلت نعم لو لم يكن الصفة داخلة في الماهية كالبياض والسواد
للانسان ولا نسلم ذلك لان المشروعية صفة داخلة في الماهية
فيلزم من انتفائها انتفاء الماهية كالحيوانية والنطق للانسان اذا
انتفى احدهما انتفى الانسان لان ماهية الشيء عبارة عن تمام اجزائه
فلا يوجد بدون تمامها بيانه ان المشروع عبارة عن ذات لها صفة

المشروعية كالناطق عبارة عن ذات له صفة النطق فإذا انتفى
النطق لا يسمى الذات ناطقا فكذا إذا انتفت المشروعية لا يسمى
الذات مشروعا ولا نسلم استحالة الاجتماع بين القبح والمشروعية لتغاير
الجهتين لأن القبح في الصفة والمشروعية في الذات والجواب عن الثالث
سلمنا أن المشروعية حكم ولكن لا نسلم أن النهي وارد على المشروعية
فمن ادعى فعليه البيان فكيف يكون ما يقتضي المشروعية مبطلا رافعا
إياها وإنما قلنا هذا لما قلنا في الجواب الأول والجواب عن قوله وإنما
يستقيم أن لو لزم الخ فهو اندرج في الجواب الثاني والجواب عن قوله لا يلزم
من ثبوت التصور ثبوت المتصور قلت نعم لكنه أراد بالتصور
التكون في الخارج لا التصور في الذهن فيلزم من ثبوت التكون في الخارج
ثبوت المتكون في الخارج والحمد لله الذي هدانا لهذا قوله فوصف قائم
بالنهي أراد به المنهي عنه كقولهم هذا نسج اليمن أي منسوجه لأن النهي صفة
الناهي والناهي هو الشارع فلا يكون صفته قبيحا والضمير المستتر في ثبت
راجع إلى القبح ومقتضى منصوب على الحال منه دونه وحكمه إلى النهي في حقيقته
وبه إلى المقتضا وفاعل يبطل والضمير المستتر في أوجبه راجع إلى ما
وما عبارة عن النهي والبارز إلى المقتضا أي لا يجوز تحقيق المقتضا
على وجه يبطل به مقتضيه لأن ثبوته لصحة المقتضي وفيما قال الخصم ذلك
وقد بيناه قوله فوجب العمل بالأصل بأن يجعل المنهي عنه مشروعا وأراد
بالأصل المنهي عنه بيان هذا أن القبح وصف المنهي عنه فلا يلزم من قبح
الوصف قبح الأصل فيكون مشروعا بأصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا
لأن الفاسد عبارة عن فائت الوصف دون الأصل كالفاسد من الآل
بأن اصفر والتكدر لا يوجب بطلان الأصل فكذا هذا لا يقال إن اللحم
إذا انتن مع صلاحه للغذاء يقال قد فسد وإذا دود لم يبق صالحا

يقال بطل قوله ولا تنافي فالمشروع يحتمل الفساد هذا جواب 81
إشكال مقدر وهو أن يقال إنكم أثبتم القبح في المنهي عنه لغيره
في الأفعال الشرعية إلا بدليل وقلتم إنه مشروع أصلا غير مشروع
وصفا وبين كون الشيء قبيحا ومشروعا تناف لأن القبح مطلوب
العدم والمشروع حسن مطلوب الوجود فأجاب عنه بقوله ولا تنافي
لأن المشروع يحتمل الفساد كما إذا جامع المحرم يمضي في الحج مع فساد إحرامه
بالإجماع حتى لو ارتكب شيئا من محظورات إحرامه يجب عليه الجزاء وعليه
الحج من القابل بالحديث فلما صح هذا الجمع هناك بالإجماع صح فيما نحن فيه هذا
جواب بطريق الإلزام وأما الجواب بطريق التحقيق فنقول لا تنافي
بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين أصلا ووصفا قوله فوجب
إثباته على هذا الوجه أي وجب إثبات القبح على أن يكون وصفا للمشروع
قوله رعاية لمنازل المشروعات بيانه أن المشروع إما أن يكون مشروعا
أصلا ووصفا فهو الصحيح أو مشروعا أصلا لا وصفا فهو الفاسد إن
كان الوصف لازما أو المكروه وجودا ونقول مرتبة المقتضا دون
مرتبة المقتضي لكونه شرطا لصحة المقتضي والشرط تبع المشروط
من حيث المقصود فلا يلزم بطلان المقتضي وهو النهي من ثبوت
المقتضا وهو القبح على قوله لا يكون مراعيا لمنازل المشروعات
قوله ومحافظة لحدودها المشروعات بأن يجري النهي على حد
النسخ والمقتضي كذلك وفيما قال الخصم يكون النهي نسخا فيكون
تركا لحد النهي والمقتضا مبطلا للمقتضي فيكون تركا لحده وهو
بمعزل عن الصواب وفيما قلنا رعاية المنازل ومحافظة للحدود
وهو النهج القويم والسنن المستقيم قوله وعلى هذا
الأصل أي على اعتبار الأصل السابق ذكره وهو أن النهي يقتضي

المشروعية صورة البيع بالخمر ما اذا اشترى شيئا متقومًا كالثوب
مثلا بالخمر وهذا لان البا، تستعمل في الاعواض والاثمان مشروع
باصله وهو وجود ركنه بالايجاب والقبول من المتبايعين بان يقولا
بعت واشتريت في محله اي في محل البيع وهو المال المتقوم غير
مشروع بوصفه وهو الثمن بيانه ان الثمن تبع في البيع فشابه
الوصف من هذا الوجه وانما قلنا ان الثمن تبع لان المقصود في البيع
هو المبيع حتى يشترط وجوده ويؤثر هلاكه قبل القبض في انفساخ
البيع ولا يشترط وجود الثمن ولا يؤثر هلاكه حتى اذا اشترى المفلس
اشيا، بغير ثمنه يجوز ولو عين الثمن لا يتعين عندنا خلافا لزفر
وان نفي وكذا هلاك المبيع يمنع الاقالة وهلاك الثمن لا والسلم رخصة
وكلامنا في العزيمة على انا نقول ان المسلم فيه بذكر الاوصاف يصير
كالمتعين الموجود ويجبر النقض يتعين راس المال قوله لان
الخمر مال غير متقوم بيان انها مال ان حد المال صادق عليها لان
المال ما يميل اليه الطبع ويجري فيه البذل والمنع التمول صيانة الشيء واد
ادخاره لوقت الحاجة وصيانة الخمر ان يتخلل ليس بحرام اجماعا فيكون
مالا وانما الخلاف في الخل الحاصل بالتخليل فعندنا يحل ايضا الاطلاق
الحديث وعند الشافعي لا للاحتمال وبيان انها ليست متقومة ان المتقوم
ماله قيمة وليست لها قيمة بدليل حل الاراقة بلا ضمان فلما عرفت
هذا عرفت ان البيع بالخمر مشروع اصلا غير مشروع وصفا لانها من
حيث انها مال تصلح ثمنا ومن حيث انها غير متقوم لا يصلح ثمنا
فصار فاسدا بخلاف بيع الخمر بالدرهم فانه باطل لانه يلزم اعزازها
بجعلها اصلا مقصودا والشرع امر باهانته ولا يصح البيع بالميتة
والدم لعدم المالية اصلا قوله وكذلك بيع الربوا مشروع باصله

لوجود الركن من الاهل في المحل غير مشروع بوصفه لزيادة في 82
العوض وهذا لانه يقال بيع رابح او خاسر والربح والخسران عبارة
عن الفضل والنقصان وهما للبيع وصفان قوله وكذلك
الشرط الفاسد بان باع عبدا على ان يستخدمه البايع شهرا او دارا
على ان يسكنها وانما يكون في معنى الربوا لان الشرط انما يكون
مفسدا اذا كان فيه نفع للعاقد او للمعقود عليه وهو فضل خال
عن العوض فيكون في الربوا قوله وصوم يوم النحر لا امساك لله تعالى لان
الصوم بذاته قهر النفس الشهوية التي انتصبت لمخالفة الشارع
فيكون باعتبار ذاته امساكا لله تعالى وابتغا لمرضاته وانما قال
بان الاعراض وصف الصوم لان الصوم في هذه اليوم يتضمن اعراضا
عن الضيافة الموضوعة للناس فصار من هذا الوجه وصفا
قوله الا يرى ايضاح لكون الصوم مشروعا اصلا غير مشروع وصفا
بيانه ان الصوم يقوم بالوقت اي يتقدر به طولا وقصرا وله خلل
في الوقت من حيث انه يوم فيكون صومه مشروعا اصلا والنهي
متعلق بوصف اليوم وهو العيد به فيكون غير مشروع وصفا
فصار فاسدا قوله ولهذا يصح النذر به اي بصوم يوم النحر انما
قال عندنا لان فيه خلاف زفر والشافعي لهما انه نذر بالمعصية
لورود النهي ولنا انه نذر بالقربة الخاصة لله تعالى وانما العصيان
من ضرورات المباشرة لا من ضرورات ايجاب المباشرة وهذا
معنى قوله متصل بذاته فعلا لا باسم ذكر الكن تفطر ذلك اليوم
وتقضيه لانه لا ينفك عن الوقوع في المعصية فان صام لا يصح
لانه كذا ذكر التمرتاشي في شرح الجامع الصغير والهداية وغيرها
فعن هذا عرفت ان الخانقاهي غلط المذهب حيث قال

غلط

فكان اثر صحة النذر في وجوب القضا لا في الاداء قوله كما جاءت
به السنة وهو قوله عليه السلام ان الشمس تطلع بين قرني الشيطان
فاذا ارتفعت فارقها واذا استوت قارنها واذا زالت
فارقها واذا دنت الى الغروب قارنها واذا غربت فارقها
اورد هذا الحديث مولانا حميد الدين الضرير في شرح النافع وقوله
عليه السلام وقت صلوة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس
فاذا طلعت الشمس فامسك عن الصلوة فانها تطلع بين قرني
الشيطان كذا في المصابيح قال في حل الغرايب قرن الشيطان قوته
يقال انا مقرن لهذا الامر اي مطلق له وقوله الشيطان في
هذه الاوقات الثلثة انه يسول لعبدة الشمس ان يسجدوا لها
فيها او هو على مجاز ان ذوات القرون تعالج الاشيا بقرونها
وقيل ان الشيطان يقابل الشمس حين طلوعها وينتصب دونها
حتى يكون طلوعها بين قرنيه فيقلب سجود الكفار للشمس
عبادة له فسمى النبي عليه السلام جانبي الراس قرنين ثم اعلم ان الصلوة في
هذه الاوقات مشروعة لعدم القبح في الاركان والشروط والوقت
صحيح باصله لانه من حيث انه وقت كساير الاوقات لا قبح فيه
فاسد بوصفه لنسبته الى الشيطان غير ان الصلوة لا توجد بالوقت
اعني لا تتقدر به طولا وقصرا لان الوقت ظرفا لا معيارا فلم تكن
فاسدة وانما نقصت لنقصان في الوقت وهو السبب لان ثبوت
المسبب بحسب ثبوت السبب كالبيع سبب الملك اذا صح وقع الملك صحيحا واذا
فسد وقع فاسدا بخلاف صوم يوم النحر فانه فاسد لان
الوقت هناك سبب ومعيار فازداد اثر القبح فصار
فاسدا وبخلاف الصلوة في الارض المغصوبة حيث تكون

83 مكروهة لا ناقصة ولا فاسدة لان اتصال الصلوة بالمكان دون
اتصالها بالزمان لان الصلوة فعل والزمان داخل في ماهية الفعل
دون المكان على ما عرف في علم الاعراب فعلى حسب تفاوت الاتصال تثبت
الحكم لان اتصال الصلوة بالوقت دون اتصال الصوم به وفوق اتصالها
بالمكان فصارت الصلوة في الوقت المكروه ناقصة مضمونة بالشروع
وغير صالحة لاسقاط ما في الذمة من القضاء والنذر المطلق وصار الصوم
فيه فاسدا غير مضمون بالشروع وغير صالح لاسقاط ما في الذمة من
القضاء والنذر المطلق والكفارة وصارت الصلوة في المغصوبة مكروهة
لازمة بالشروع وصالحة لاسقاط ما في الذمة قوله الا ان الصلوة لا توجد
بالوقت استثنا من قوله منسوبا الى الشيطان هذا لبيان الفرق
بين الصوم والصلوة قوله فصارت الصلوة اي مطلق الصلوة
فرضا كانت او نفلا غير ان الفرض انما لا يجوز عند طلوع الشمس لوجوبه
كاملا فازداد الاثر اي اثر القبح قوله ولم يضمن بالشروع حتى لا يجب
عليه القضاء هذا ظاهر الرواية كذا في المختلف وعن ابي يوسف ومحمد
ان القضاء يجب هذه رواية النوادر كذا في شرح الجامع الصغير والهداية
وفي رواية الامالي يجب عليه القضا عند ابي يوسف خاصة كما في المنظومة
وشروحها وجه رواية الظاهر ان الشروع في الصوم مقارن للمعصية
فامر بالقطع احترازا عما يخالف الشرع بخلاف النذر فانه غير مقارن
وبخلاف الشروع في الصلوة فانه غير مقارن فانه لا يطلق اسم الصلوة
ما لم يتقيد بالسجدة ولهذا لو حلف لا يصلي لا يحنث بالشروع بخلاف الصوم
والمسئلة في الجامع الصغير لفخر الاسلام وغيره قوله والا يلزم النكاح
بغير شهود هذا جواب سوال مقدر وهو ان النهي عن الشرعيات يقتضي
المشروعية عندكم فكيف لم يبق النكاح بغير شهود مشروعا بعد النهي

وهو قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود والنفي فيه مستعار للنهي كما في قوله تعالى فلا رفث
ولا فسوق ولا جدال في الحج وانما استعير لئلا يلزم الكذب في خبر الشارع لانه
مما يوجد حسا فيلزم عليكم الاشكال فاجاب عنه وقال لا نسلم انه يلزم
بل لا يلزم لانه منفي حقيقة والاصل عدم المجاز والعدم في المنفي لعلامه اصلا
والعدم في المنهي بناء على امتناع العبد فشتان ما بينهما ولا نسلم ان المنفي
نكاح حسي بل المنفي نكاح شرعي لان النبي لم يبعث لبيان الحسيات بل
لبيان الشرعيات فلا يكون النكاح بدون الشهود مشروعا اصلا ولئن سلمنا
ان النهي مراد منه لكن النهي يقتضي التحريم والنكاح انما شرع لملك الاستمتاع
وهو ثابت ضرورة على خلاف القياس لا ينفك عن الحل اصلا والثابت بالضرورة
تتقدر بقدرها فلما انتفى الملك لانتفاء الحل الملازم له لوجود التحريم المنافي
للحل انتفى النكاح ضرورة لان شرعية الاسباب للمسببات بيان ان النكاح
شرع لملك الاستمتاع ضرورة ان المراة مكرمة بتكريم الله اياها مالكة نفسها
بجميع اجزائها لا يجوز ان يكون محل الابتذال والاستعمال بالقاء الفضيلة
المستقذرة فيها ولهذا لا يملك الزوج بيعها ولا اجارتها ولا عقرها الا ان
الله تعالى اراد بقاء العالم الى ما اراد فجعل سبب بقائه ببقاء بني ادم وبقاء
بني ادم بالتوالد والتناسل وهو لا يحصل الا باتيان الذكور الاناث فلهذه
الضرورة ثبت ملك المتعة بخلاف القياس وبيان ان هذا الملك لا ينفك عن
الحل اصلا انه لم يشرع في موضع لا يحل كالام والبنت والاخت وغيرها فعلم
من هذا ان الملك ينتفي بانتفاء الحل فلما انتفى الملك انتفاء النكاح لان شرعيته
للملك او ان الملك لازم النكاح فبانتفائه ينتفي فافهم بخلاف البيع فانه
لا ينتفي الملك هناك بانتفاء الحل لان الغرض الاصلي والمقصود الكلي من البيع
ملك اليمين لا الحل والحل فيه تابع لا مقصود لازم فلعله يوجد ولعله لا يوجد
ولهذا شرع البيع في موضع لا يحل مباشرته اصلا كالاخت الرضاعية

84 والامة المجوسية والعبيد والبهائم وسقوط الحد وثبوت النسب والعدة
لشبهة العقد بملك اليمين يحتمل انه انما لم يقل لملك اليد مع ان اليد يستعمل
اليمين والبار لما ان اليمين يستعمل في الامور العزيزة والشمال للخسيس قال ابن
ميادة الرومي في يمين يديك جعلتني فلا تجعلني بعدها في شمالكا قوله
في موضع الحرمة الى اخره فيه لف ونشر اي شرع البيع في موضع الحرمة كالامة
المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبيد والبهائم قوله ولا نقول في الغصب الى اخره
هذا جواب سؤال مقدر ايضا وهو ان يقول الشافعي اجمعنا على ان النهي
عن الحسي يوجب القبح لعينه فلا يكون مشروعا اصلا وغير المشروع لا يفيد
حكما شرعيا والغصب والزنا من هذا القبيل فكيف ثبت بهما حكم شرعي عندكم
وهو ملك الغاصب المغصوب عند اداء الضمان بالقضاء او بالتراضي وثبوت
حرمة المصاهرة فاجاب عنه وقال انا لا نثبت الملك في المغصوب للغاصب
مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان بيان هذا انا اجمعنا ان الضمان
واجب على الغاصب فلو لم يثبت الملك للغاصب بعد اداء الضمان لاجتمع البدل
والمبدل في ملك المغصوب منه وهو باطل لان البدل يقتضي فوات المبدل اولا
لان ثبوت الضمان بطريق الجبران ولا جبران بدون الفوات والنقصان
فلما ثبت ان ثبوت الملك شرط لصحة ثبوت الضمان وشرط الشيء تابع له
صار حسنا بحسن الضمان لا باعتبار انه ثبت بالغصب قصدا فكم
من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وكذلك الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة
قصدا بل لانه سبب للولد والولد في ثبوت حرمة المصاهرة اصل لثبوت
البعضية به حكما بين الواطي والموطوءة لانه خلق من مائهما ولا عصيان
ولا عدوان في الولد لانه مكرم داخل تحت قوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم
والبعضية الحكمية يعمل عمل البعضية الحقيقية في باب الحرمات لان الشبهة
في باب الحرمات ملحقة بالحقيقة تحصل بالولد والولد بالقاء الماء في موضع

للحرث وهو حاصل في الزنا فلما ثبت البعضية صارت اصولها وفروعها
كاصوله وفروعه وبالعكس حتى تعدت شبهة البعضية الى امهاتها
وبناتها والى ابائه وابنائه فان قلت ينبغي ان تحرم الوطء بعد وجوده
مرة في النكاح لشبهة البعضية قلت نعم لكن لم تحرم للضرورة كما
لم تحرم في حقيقة البعضية للضرورة حيث لم تحرم حوا على ادم
م انها خلقت من ضلعه قوله شرع جبرا اي لما فوته الغاصب فيعتمد
الفوات اي فوات الملك عن المغصوب منه فصار حسنا بحسنه اي
فصار ملك المغصوب حسنا بحسن اداء الضمان قوله لا يوجب حرمة
المصاهرة اعلم ان حرمة المصاهرة عبارة عن ثبوت حرمات اربع
حرمة الموطوءة على اباء الواطئ وان علوا وحرمتها على اولاده وان سفلوا
وحرمة امهاتها وان علون وحرمة بناتها وان سفلن على الواطئ
ولا عصيان اي في حق الله تعالى ولا عدوان اي في حق العباد لانه
لا تزر وازرة وزر اخرى فيه اي في الولد ثم يتعدى الى الاستحقاق
الحرمان يعني اثبات الحرمة المصاهرة منه اي من الولد الى اطرافه
اي الاب واب الاب والام وام الام الى سببه اي الى الوطء
والقبلة والمس بشهوة قوله وما قام مقام غيره الى اخره
تلخيص المعنى ان الشيء القائم مقام غيره يعمل عمله ويكون المنظور اليه
صفة الاصل لا صفته كالتراب لما قام مقام الماء عمل عمله في التطهير
ولم ينظر الى صفته وهي التلويث فكذلك هنا لما قام الزنا مقام الولد
عمل عمله في حرمة المصاهرة واهدر وصف الزنا في حق ايجاب الحرمة
لا في ثبوت الحد وكذلك النوم والتقاء الختانين لما قام مقام الحدث
عمل عمله وكذلك السفر لما قام مقام المشقة عمل عملها في اثبات
الرخصة لقيامه مقامه فلا يوصف بذلك اي لقيام الزنا مقام

الولد الذي لا يوصف بالحرمة فصل في حكم الامر والنهي في ضد ما 85
نسبا اليه انما اخر حكمهما في الضد لانه تابع غير مقصود قوله في ضد
ما نسبا اليه اي اضيفا اليه اراد به ما يثبت بالامر والنهي كما انك اذا قلت
تحرك فالذي اضيف اليه الامر التحرك وضده تركه وهو السكون
وكذلك ايضا اذا قلت لا تتحرك فالذي اضيف اليه النهي اي ثبت به
عدم التحرك وهو السكون وضده تركه وهو التحريك فافهم ثم اعلم
ان الفقهاء لا فرق عندهم بين الضد والنقيض خلافا لغيرهم قال الفقهاء
الضدان صفتان وجوديتان يتعاقبان على محل واحد وقيل بعبارة
اخرى ضد الشيء ما يترك به ذلك الشيء وقال من فرق النقيض هو الشيء
الذي يلزم من وجوده ارتفاع ما يقابله وبالعكس كالوجود والعدم والحركة
والسكون والضد هو الشيء الذي يلزم من وجوده ارتفاع ما يقابله ولا ينعكس
كالسواد والبياض والقيام والقعود فافهم قوله اختلف العلماء
في ذلك قال بعضهم لا حكم له في الضد وهو اختيار ابي هاشم واتباعه من
المعتزلة لانه ساكت عن الضد فلا يثبت فيه حكم فيبقى على ما كان وقال
عامة مشايخنا واصحاب الحديث والامر بالشيء نهي عن الضد والنهي عن الشيء
امر بالضد وهو اختيار علم الهدى ابي منصور الماتريدي رضي الله عنه
لان الفعل اذا وجب الاتيان به حرم تركه ضرورة فيثبت النهي عن
الضد ضرورة لان الحرمة موجب النهي وكذا في الامر فيثبت الامر
بالضد ضرورة واقتضاء غير ان الجصاص وهو من كبار علمائنا العراقيين
قال الشأن هكذا فيما اذا كان لكل واحد من الامر والنهي ضد واحد كالحركة
والسكون اما اذا كان لكل واحد اضداد فالامر بالفعل نهي عن الاضداد
لوقوع النكرة في موضع النفي والنهي عن فعل لا يكون امرا بالاضداد كلها لوقوع
النكرة في موضع الاثبات نظيره القيام مثلا فان له اضدادا من الركوع

والسجود والقعود وغيرها فانه غير منحصر لم يفترق بين الامر
والنهي في ان لكل واحد منهما ضدا واحدا حقيقة وهو تركه فان
الامر بالفعل نهي عن ضده وضده تركه فيوان الفعل قد يكون تركه
بواحد من الافعال بطريق التعيين كالتحرك والسكون وقد يكون
بافعال كالقيام والقعود والسجود وغيرها ولذلك النهي عن الفعل امر
بضده وهو تركه وقال بعضهم الامر بالشيء يوجب كراهة ضده والنهي
عن الشيء يوجب ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اي في قوة الواجب
لان الثابت بهذا الطريق ثابت ضرورة كما قال الجصاص الا ان الثابت
بالضرورة لا يساوي الثابت بالنص فثبت ادنى ما يرتفع به الضرورة
وهو وجوب الكراهة او كونه في معنى سنة وقال بعضهم يقتضي كراهة
ضده وهو اختيار صاحب التقويم وشمس الايمة السرخسي وفخر الاسلام
رضي الله عنهم لانه ثابت ضرورة وليس حكما مقتضى الا هذا ثم اعلم
ان مراد عامة مشايخنا من قولهم ان النهي عن الشيء امر بضده ان يكون
امرا بالضد المصاحب لانه يكون مامورا به وانما قيدنا بالصاحب لان النهي
عن الزنا ليس بامر باللواطة وغيرها من المعاصي وكذلك مرادهم
من كون الامر نهيا عن الضد ان يكون نهيا عن الشيء الصالح ان
يكون منهيا عنه لان الامر بالصلوة لا يكون نهيا عن اداء
الزكوة وقراءة القران وغيرها من العبادات وما زاد على هذا
معروف في كتب اصحابنا المتقدمين رضي الله عنهم فلم نذكره خوف
الملالة من الاطالة قوله بهذا الطريق اي بطريق الضرورة
قوله هذا الاصل اشارة الى اقتضاء الامر كراهة ضده ان التحريم
اي تحريم الضد للتخصيص هذا ان تحريم الضد لما لم يثبت قصدا
بل ضرورة ولم يعتبر التحريم بوجود الضد بل صار وجود الضد

86 مكروها لانه ادنى الحرمة الا اذا لزم من وجود الضد فوات المامور به
فحينئذ يكون حراما محضا كالامر بالقيام الى الركعة الثانية بعد السجدة الثانية
من الركعة الاولى يكون قعوده مكروها قبل القيام ولا يكون حراما
مفسدا للصلوة الا اذا فات القيام اصلا وهذا بخلاف الصوم فانه
فرض ممتد الى الليل فيفسد موجود ضده بالاكل او الشرب او الجماع لانتفاء
الامتداد قوله وعلى هذا القول اي على الخنا قوله ليس الازار والرداء
بضم السين على انه اسم كان يعني به من غير المخيط وهذا لانه ادنى ما يقع به
الكفاية والثابت بالاقتضاء ثابت بالضرورة وهي ترتفع بالادنى فصل
في بيان اسباب الشرايع السبب في اللغة هو ما يتوصل به الى الشيء كالباب
والحبل والطريق يتوصل بها الى البيت والماء والبلد في عرف الفقهاء ما
يتوصل به الى الحكم من غير ان يثبت به ويوجد عنده بخلاف العلة فان
الحكم يثبت بها ويوجد عندها وجود الشرط والشريعة الطريقة الطاهرة
في الدين من شرع اذا بين والمراد من الاسباب هنا العلل الشرعية مجازا
لا الاسباب الحقيقية التي لا يضاف اليها وجود الاحكام اصلا ثم انه لما ذكر
الامر والنهي وما يتعلق بهما ذكر فايدة ورود الامر وهي طلب تفريغ الذمة
لانه يقتضي الشغل وللشغل سبب فناسب ذكر السبب وانما لم يقدم بيان
السبب مع ان الشغل مقدم على ورود الامر لان المقصود من الشغل هو
الوجوب وجوب الاداء ووجوب الاداء بالامر ثم اعلم ان في تعلق الاحكام
بالاسباب اختلافا فقال اصحاب الظواهر انه لا يجب شيء ما بالسبب وانما يجب
بظاهر النص لان الموجب والموجد هو الله تعالى وصفة الايجاد والايجاب
صفة خاصة له ولا يجوز اضافة الحكم الى الاسباب الجمادية ولان قبل ورود
الشرع كانت هذه الاسباب موجودة ولا احكام معها فكذا بعد ورود الشرع
قد يوجد بلا حكم كما في الاطفال والمجانين وغيرهم فلو كانت هذه الاسباب

علا لما تصور انفكاكهما من معلولاتها وقالت الشافعيه وهو
قول الاشعرية ان وجوب العبادات بالخطاب ووجوب العقوبات
والحقوق الماليه بالاسباب لان وجوب الاداء بالخطاب بالاتفاق
فيحصل الوجوب ايضا به لعدم الانفكاك بينهما غيران في ساير الحقوق
من الديون والضمانات جعل المال موجودا في الذمم حكما ثم وجب
التسليم الى صاحب الحق فحصل الانفكاك فافترقا والفرق باطل لوجود
الوجوب على من ليس باهل للخطاب كالنايم والمغمى عليه والمجنون جنونا
قليلا ووجوب الزكوة على الصبي والمجنون عنده مع انه ليس باهل للخطاب
وقلم مترتب وقال عامة العلماء ان لعامة الاحكام اسبابا عبادة كانت
او عقوبه او معاملة او غيرها لان المنفرد بالايجاب والايجاد وان كان
هو الله تعالى لكن ايجابه غيب عنا ولا علم لنا به ولا يكلف الله نفسا الا وسعها
فوضع الاسباب امارات على الوجوب اشغال للذمة تيسيرا علينا والامر
لتفريغ الذمة باداء الواجب بالسبب السابق ولا ندعي ان الوجوب
في الحقيقة بالسبب بل السبب امارة كيلا يظن ان السبب تتمة القدرة
تعالى الله عن ذلك وكون الاسباب دلالات وامارات شرعي
ولا وجود للامر الشرعي قبل ورود الشرع وعدم وجود الحكم بعد ورود
الشرع لعدم انعقاد السبب وانعقاده بصدوره من اهله واتصاله
بمحله ثم اعلم انا نبين اعيان الاسباب فسبب وجوب اصل الدين
وهو الايمان بالله تعالى تغير العالم وهو الايه الداله على حدثه و
سبب وجوب الصلوة الوقت وسبب وجوب الزكوة النصاب المغني
النامي وسبب وجوب الصوم الشهر وسبب وجوب الحج البيت بدليل
الاضافه يقال صلاة الظهر وبدليل التكرر حتى يتكرر الصلوة بتكرر
الوقت وكذا يقال زكوة المال وتكرر الزكوة في مال واحد لوجود النماء

تقدير

87
تقديرا او تحولان الحول الذي اقيم مقامه تيسيرا لان النمو لا يكون
الا بمدة فيقدرها الشرع بالحول وقال لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول
وكذا يقال صوم رمضان ويتكرر الصوم بتكرره الا ان الله تعالى لما
اخرج الليل عن محلية الصوم بقوله فالآن باشروهن وكلوا واشربوا
بقي الايام محلا للصوم خاصة فصار كل يوم سببا لصومه وكذا يقال حج
البيت ولا يتكرر لعدم تكرر البيت وسبب وجوب الوضوء الصلوة حتى
يقال طهارة الصلوة غير انها لا تجب الا على المحدث كالحج لا يجب الا على المستطيع
وسبب وجوب العشر والخراج الارض النامية تحقيقا او تقديرا حتى يقال
عشر الارض وخراج الارض ولا يجبان اذا اصطلم الزرع افة وتتكرر
النماء وسبب وجوب الجزية الراس بوصف معلوم وهو ان يكون كافرا
حرا له بنية صالحة للقتال لانه يقال خراج الراس ويتكرر بتعدد الروس
وسبب وجوب صدقة الفطر على المسلم راس يلزمه مؤنته بولايته عليه
لانه يقال زكوة الراس ويتكرر بتكرر الروس والاضافة الى الفطر
مجاز لانه شرطه واسباب الكفارات ما اضيف اليه كالقتل خطاء
واليمين والظهار والافطار عن صوم رمضان وكذلك الحدود
كالزنا والسرقة والقذف وشرب الخمر والسكران وسبب
المعاملات تعلق البقاء المقدور بمباشرتها هذا الذي قلنا اختيار
صاحب التقويم والامامين المدققين شمس الايمة السرخسي
وفخر الاسلام البزدوي ومن تابعهم اما اختيار صاحب الميزان
بخلاف ذلك فان عنده سبب وجوب الايمان ترادف النعم على العبد
من نعمة الوجود وسلامة العقل والبدن وغير ذلك وذلك لان
شكر المنعم واجب والوجوب بايجاب الله تعالى لكن يعرف بالعقل
ان كفران المنعم حرام وشكر المنعم واجب فكانت النعم معرفة

له وجوب شكر المنعم ثبت بواسطة الة المعرفة وهو العقل
وكذا فى ساير العبادات قوله كالحج بالبيت الى اخره انما قدم الحج
على ساير العبادات والله اعلم لانه اشق على البدن لان المحرم
دايم التفل والشعث ممنوع عن الجدال والرفث منهى عن التغث
فى مدة مديدة مقطع سفار بعيدة وسلوك طرايق شديدة عطشان
حيران تعبا نصبا وافضل الاعمال ما هو اشق على البدل بالحديث
فكان ذكره اولا اول ثم بعده فى المشقة الصوم ثم ذكر العقوبات بعد
العبادات تحقيقا للمعاملة واخر الكفارة عنهما لانها مركبة
منهما بيان ان فيها معنى العقوبة ظاهر لانها شرعت زاجرة
وبيان ان فيها معنى العبادة ظاهر ايضا لانها تتادى بالصوم او
تحرير الرقبة او الاطعام ثم ذكر المعاملات لان فايدتها تتعلق بالابنا
او لان المعاملات عام بين المسلمين وغيرهم بخلاف العبادة
والعقوبة والكفارة فانها تختص بالمسلمين فالعبادة والكفارة
ظاهرة والعقوبة بعضها مختصة بالمسلمين كالرجم فى الزنا وحد
الشرب وكان ما تختص بهم اولى بالتقديم من غيره وانما ذكر الايمان
عقيب المشروعات وهو اصل الدين لانه تعالى علق ان يكون عاقبة
المكلفين بالايمان واليقين ثم اعلم ان المصنف ترك ذكر بعض
الاسباب التى ذكرناها اجتزا بالكلى الذى ذكره بقوله وانما يعرف
السبب على انه اشار الى سبب وجوب الزكوة فى قوله كما ان النما
الى اخره قوله كالحج الى الحج مشروع بالبيت والصوم مشروع
بالشهر الى اخر ما ذكر بقوله والايمان بالايات قوله والمعاملات
بتعلق البقا المقدور بتعاطيها اى المعاملات مشروعة
بتعلق البقا المقدر بتناول المعاملات ومباشرتها

ببيانه ان الله تعالى جعل بقا العالم مقدرا الى حين القيمة وجعل سبب البقا 88
مباشرة المعاملات لما ان بقا الانس والجن والنفس فى بقا الانس
لا يحصل الا بالوطى المعهود عادة فى الوطى على التغالب فساد والله لا يحب الفساد
وفى الوطى على الشركة ضياع النسل لانه لا يعرف للولد اب معين وما لا لام
قوة الكفاية فيضيع الولد وينقطع النسل فشرع الله تعالى النكاح لئلا
يضيع الولد ويبقى العالم وكذلك بقا النفس لا يحصل الا بما يحتاج البدن من الملبوس
والمطعوم فى الاخذ على التغالب فساد والله لا يحب الفساد فشرع لذلك المعاملات
بين العباد دفعا وقطعا للاطماع الفاسدة لبقى الاصل والنسل والله اعلم
ولهذا لا يصح البيع بجهالة مفضية الى النزاع لللزوم قلب الموضوع قوله
والايمان بالايات الدالة بالجر عطفا على قوله كالحج بالبيت اى الايمان
مشروع بالايات الدالة على حدث العالم والايات الدالة على حدثه
هى التغيرات فى العالم بيان هذا ان العالم متغير وكل متغير حادث
فيلزم ان العالم حادث فلما ثبت انه حادث دل انه جايز الوجود
والعدم لان الحادث هو الذى لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال وما
كان وجوده وعدمه فى حيز الجواز لا يكون وجوده الا بتخصيص
مخصص لانه لو كان وجوده بذاته لزم تقدم الشى على نفسه وهو محال فعند
ذلك وجب الايمان بالمخصص للقديم تعالى وتقدس فصار حدث العالم
سببا لوجوب الايمان فى حقنا تيسيرا علينا وفى الحقيقة وجوبه
بايجاب البارى تبارك وتعالى وانما قلنا ان العالم متغير لانه على
قسمين اعيان واعراض لانه لا يخلو اما ان يكون قايما بذاته
وهو الذى يصح انفكاكه عن المحل او لا يكون لا يقبل الانفكاك عن المحل
فالاول هو العين والثانى هو العرض ثم العين لا يخلو من العرض
لانه لا يخلو اما ان يكون متحركا او ساكنا ولا واسطة بينهما لانه

بذاته وهو الذى

امَّا ان يكون منتقلاً من حيز الى حيز قابل للعدم لوجود الحركة
بعد السكون او على العكس فيلزم من هذا تغير العالم لثبوت حالة
بعد حالة وانما قلنا ان كل متغير حادث لان التغير عبارة عن
ثبوت حالة بعد انعدام حالة اخرى وما كان بهذه المثابة يكون
حادثاً لا محالة لقبوله العدم لان الحادث هو الذي يقبل العدم
فيثبت ان كل متغير حادث هذا ما سمح به خاطري في هذا المقام
والله الهادي واليه معادي قوله وانما الامر بهذا جواب سوال
وهو ان يقال لما كان الوجوب بالسبب فما فايدة ورود الامر فقال
في جوابه وانما الامر لالزام اداء الواجب بالسبب السابق كما اذا
باع بثمن موجل يجب على المشتري الثمن بمجرد البيع ليلا يخلو المعوض
عن العوض ولا يجب اداء الثمن الا بمطالبة البايع عند حلول الاجل
وعند الشافعي لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية
وقد ابطلناه غير مرة قوله ودلالة هذا الاصل اي دلالة ما
ذكرنا ان الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالامر اجماعهم على وجوب
الصلوة على النايم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزدادا على يوم
وليلة تحقيقه ان الوجوب لو كان بالامر لما وجب في هذه الصور
لان خطاب عديم الفهم قبيح فعلم ان الوجوب بالسبب ووجوب
الاداء بالامر قوله وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه
به اي اضافة الحكم اليه وتعلق الحكم به وكذا اذا كان الحكم لازماً
لشي يتكرر بتكرر ذلك الشي تعرف ان ذلك الشي سبب بيان
الاول ان الاضافة للاختصاص واقوى وجوهه ان يكون الشي مضافاً
الى سببه لحدوثه به كما يقال كسب فلان وولد فلان وكتابته
وشعره فعلمت من هذا ان الاشياء المضافة اليها فيما ...

من بيان اعيان الاسباب قوله وبيان الثاني ان المسبب وهو الذي
يوجد بحسب وجود السبب فيتكرر بتكرر الشي دليل ان ذلك الشي
سبب لوجوده وقد يتم التكرر قوله وانما يضاف الى الشرط مجازاً هذا
جواب سوال مقدر وهو ان يقال كيف يكون اضافة الشي الى الشي دليل
السببية ونحن نجد الاضافة الى الشرط فقال في جوابه انما اضيف الى الشرط
مجازاً ولا مانع من المجاز لان طرق الاستعارة مفتوحة ووجه المجاز شبه
الشرط بالعلة من حيث وجود الحكم عندها لكن الحكم يوجد عند الشرط لا به
وعند العلة بها قوله وفي صدقة الفطر الى اخره هذا ايضاً جواب سوال
مقدر وهو ان يقال ان الاضافة في صدقة الفطر كما اضيف الى الراس اضيفت
الى الفطر بل الاضافة الى الفطر اكثر فلم جعلتم الراس سبباً والفطر
شرطاً دون العكس بيان الاضافة الى الفطر ظاهر وبيان الاضافة
الى الراس قول الشاعر زكوة رؤس الناس في عيد فطرهم بقول رسول
نصف صاع من البر وراس كل عبد قيمة فتصدق بنفسك على العناق صاعاً
من التمر فاجاب عنه بقوله لان وصف المونة يرجح سببية الراس لان
مونة الشي عبارة عما هو سبب بقاء الشي وما يقوم به كفاية الشي من مانه
يمونه اي قاته بقوته وعن ابي عبيدة انها من منت الرجل امونه اي قمت
بكفايته واحتملت مؤنته اي ثقله فعلى هذا معنى قول النبي صلعم ادوا
عمن تمونون والله اعلم ادوا عمن تقوتون وتقومون بكفايتهم وتحملون
مونتهم اي اثقالهم والراس هو المحتاج الى القوت والقيام بالكفاية
واحتمال المونة لا الفطر ولان كلمة عن للابتداء مجازاً لان في انتزاع الشي
عن الشي بعده عنه فبعد ذلك لا يخلوا اما ان يكون انتزاع الحكم عن المحل
الواجب عليه الحق بان يجب عليه الحق ثم يوده عنه غيره بطريق النيابة
او يكون انتزاع الحكم عن السبب بان يكون ذلك الشي الداخل عليه عن

في حق الراس

سبب لوجوب الحكم على غيره من دخلت هي عليه فالاول منتف لوجوب صدقة الفطر عن العبد والصبي وهما ليسا باهل للوجوب اما الصبي فظاهر لان القلم عنه مرفوع واما العبد فلكونه فقيرا ولا صدقة الا عن ظهر غنى فتعين الثاني ولان الصدقة تتضاعف حسب تضاعف الراس والفطر واحد فلو كان السبب هو الفطر لما تضاعفت فان قيل الفطر ايضا مما يتعدد فيكون تضاعف الصدقة بناء على تعدده وهذا لان الفطر اسم بمعنى الافطار فيلزم من تعدد المفطر تعدد الافطار كما يلزم من تعدد الضارب تعدد الضرب قلت هذا شيء سيئ وسوال ردي وبالوجهين لانه كما يلزم من تعدد المفطر تعدد الافطار يلزم من عدم تعدد الافطار عدم تعدد المفطر فيكون على هذا اذا الاب مدقات اولاده الاطفال العشرة مثلا عشرين منا من البر عندنا واربعين منا عند الخصم اذا المسبب بلا سبب لعدم الافطار لان الافطار يقتضي سابقة الصوم فلا صوم عليهم فيكون القول بوجود المسبب بلا سبب خيالا فاسدا لا سداد له ابدا فيكون المراد من الفطر على هذا يوم الفطر او ليلته بان حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه لكن لا يجوز ان يكون المراد ليلته فيتعين يومه لان الفطر ضد الصوم واتحاد المحل في الضد شرط فيكون الفطر المعين ما يكون موجودا في محل الصوم وهو اليوم وهو واحد لا يقبل التعدد وهذا معنى قولنا والفطر واحد قوله وتكرر الوجوب الى اخره هذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال انكم ادعيتم بان الحكم اذا كان لازما لشيء فتكرر بتكرره يدل ان ذلك الشيء سبب وقد وجد تكرر صدقة الفطر بتكرر الفطر مع اتحاد الرؤوس في السنين الاتية فينبغي ان يكون الفطر سببا لا الراس فقال في جوابه ان تكرار الوجوب بتكرر الفطر لا باعتبار انه سببه بل باعتبار معنى وهو انا جعلنا الراس سببا

95 بوصف المؤنة ووصف المؤنة يتكرر بمضي الزمان فجعل الراس كالمتكرر حكما بتكرر وصفه لان الوصف هو السبب في الحقيقة الا ترى ان الزكوة يتكرر بتكرر الحول لا ان الحول سبب بل هو شرط بوجوب الاداء والنصاب المعني النامي هو السبب الا ان النصاب جعل سببا بوصف النماء والنماء يتجدد بتجدد الحول درا ونسلا وقيمة فاقيم الحول مقامه تيسيرا علينا فصار المال الواحد كالمتجدد بنفسه حكما لتجدد وصف النماء وفي الحقيقة التجدد بتجدد النماء الا بالحول فكذا في الفطرة التجدد بتجدد المؤنة لا بالفطر قوله وهو اي الوصف يتجدد خبران في الموضعين اي لان الوصف يتجدد بمضي الزمان كان النماء يتجدد بتجدد الحول قوله ويصير السبب اي النصاب بتجدد الوصف اي النماء قوله وعلى هذا اي تكرر العشر والخراج على مثال تكرر الزكوة بيانه ان الارض سبب العشر والخراج بدليل اضافتهما اليها لكن بوصف النماء والنماء بالخارج حقيقته في العشر وحكما في الخراج بان يكون متمكنا من الزراعة وتكرر العشر بتكرر النماء حقيقته في العشر وتكرر الخراج بتكرر النماء حكما بان يتكرر الحول ولم يزرع والزراعة معلقة على مثال تكرر الزكوة اعني ان الارض يصير كالمتكرره بنفسها بتكرر وصف النماء كان المال يكون كالمتكرر بنفسه بتكرر وصف النماء فافهم قوله وهي الارض اي السبب الارض وانما انث الضمير بالنظر الى الخبر ومثله يجوز كما عرفت في المفصل في قوله من كانت امك وتذكير الضمير بالنظر الى الخبر يجوز ايضا كما في قوله تعالى فلما راى الشمس بازغة قال هذا ربي فصل في العزيمة والرخصة لما فرغ من بيان اسباب الشرايع شرع في بيان العزيمة والرخصة لانها لا يخ اما ان يكون مبنيه على اعذار العبد او لا فالاول هو الرخصة والثاني هو العزيمة وانما قدم العزيمة على الرخصة لكونها غير متعلقة بالعوارض والاصل عدم العوارض قوله اسم لما هو اصل منها اي من احكام

فصل في العزيمة والرخصة

الشرع يعني العزيمة ما لزمنا من غير نظر الى عارض العذر بحكم انه الهنا ونحن
عبيده ماخوذه من العزم وهو القصد المتاكد قال تعالى فلم نجد له عزما
اى قصدا متاكدا فى العصيان وفيما ثبت بلا عذر غايه الوكاذة قوله
والرخصه اسم لما بنى على اعذار العباد اى ماكان ثبوته بسبب العذر
اعنى لو لم يكن العذر لكان الحكم بخلاف ذلك وهذا معنى قول ماصيا ان زيد
والمراد بها فى عرف اللسان اطلاق بعد حظر لعذر تيسيرا ماخوذ من
رخص السعر اذا تراجع عن الغلاء وخف على الناس واتسع السلع وسهل
وجودها قوله بدليل لا شبهة فيه اى بدليل قطعى والفرض اما ماخوذ
من فرضه اذا قدره كقوله تعالى فنصف ما فرضتم اى قدرتم او من فرضت
النادره الثوب اذا قطعته فعلى الاول سمى الفرض فرضا لكونه مقدرا
لا يحتمل الزياده ولا النقصان وعلى الثانى لكونه ثابتا بدليل قطعى لا شبهة
فيه وهو كاصل الدين وفروعه من الصلوة والزكوة والصوم والحج وانهن ثابتات
بالكتاب والسنن المتواتره والاجماع قوله حتى يكفر جاحده بسكون
الكاف ورفع الراء من باب الافعال اى ينسب الى الكفر وانما ينسب اليه لان
الايمان هو الاقرار باللسان والتصديق بالقلب اى تصديق العبد
ربه بما جاء منه فلما جحد ترك التصديق وتركه كفر فيكفر قوله ويفسق
تاركه من التفسيق اى ينسب الى الفسق تارك عمله بالبدن بلا عذر
لان العمل بالبدن طاعه وضدها عصيان وفسق فلما ترك العمل بلا
عذر يكون عاصيا وفاسقا فيفسق وانما قلنا ان ضد الطاعة فسق
لان الفسق عبارة عن الخروج من طاعة الرب يقال فسقت الفاره
اذا خرجت من جحرها وفسق العبد اذا خرج من حكم امر ربه قوله
بدليل فيه شبهة اى شبهه العدم والواجب اما ماخوذ من وجب
الشى وجوبا اى لزم اى من وجب الحايط او الميت اذا اسقط او من

وجب

وجب القلب وجيبا اذا اضطرب فسمى به لسقوطه على الانسان ولزومه
91 به حتى لا يخرج عن العهدة الا باداءه او سمى به لتردد فى ثبوته لانه
هو الثابت بدليل فيه شبهة كالقياس وخبر الواحد نحو الوتر وصدقة
الفطر والاضحية وانما وجب العمل به لنسبته الى صاحب الشرع ولم يجب
العلم لشبهه فيه فانما لا يكفر جاحده لعدم ترك التصديق لانه لم يكن
يوجب التصديق وانما يفسق تاركه لوجود الفسق بترك العمل اذا
استخف باخبار الاحاد اى يفسق اذا تركه تهاونا بخبر الواحد
فاما اذا تركه متاولا فلا اى اذا ترك العمل متاولا فلا يفسق بان
قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او يخالف الكتاب او السنة
المشهورة او القياس او ان راويه مجهول او مستور الحال او مجروح ثم اعلم
ان اصحاب الشافعى قالوا لا فرق بين الواجب والفرض وهما سواء
ولا معنى لقولهم لان الذى ثبت بلا شبهه غير الذى ثبت بشبهه
حتى يكفر جاحد القسم الاول دون الثانى ولهذا لم يكونوا كافرين حيث
انكروا وجوب الوتر والاضحيه ووجوب الطهارة من القهقهة فى
الصلوة ثم معنى قولهم لا فرق بينهما لا يخ اما يكون باعتبار ان
معناهما واحد او باعتبار ان المعنيين متغايران ان يكون كل
واحد من اللفظ يستعمل فى المعنيين ففى الاول يلزم الترادف وفى
الثانى الاشتراك وكلاهما عدم الاصل قوله والسنة الطريقه
المسلوكة فى الدين اعلم ان السنة فى اللغة هى الطريقة المطلقة
حسنة كانت او سيئة يدل عليه قوله عم من سن سنة سيئة فعليه
وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمه وفى عرف الشرع يراد بها طريقة
الدين اما للرسول او الصحابه حتى يقال سنه الرسول وسنه الخلفاء
الراشدين ع ولا يختص مطلق السنه بسنه الرسول صلعم خلافا للشافعى

قال القاضي ابو زيد ويحتمله انه لم يبلغه استعمال السلف اطلاق السنه
على طرايق العمرين والصحابه لانه كان بعد ابي حنيفه بقرنين او بقرون
قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها ويعاتب على تركها لانه لا يخلو اما ان
يكون طريقة الرسول او الصحابه وكل واحد من الطريقين امرنا باحيايهما ونهينا
عن اماتتها الا ان يكون الترك بطريق التهاون والاستخفاف فيكفر
او يفسق برجوع التهاون الى صاحبها قوله فتسمى الابتداء اي الملالة
قوله سنة الهدى اي اخذها هدى وتركها ضلالة كذا قال الاستاذ الكبير
مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله كصلوة العيدين والاذان والاقامة والصلوة
بالجماعة وتاركها يستوجب اساءة حتى قيل لو ان اهل بلدة امتنعوا
عن الاذان قوتلوا او تارك الجماعة يستوجب اساءة ولا يقبل شهادته
اذا تركها استخفافا بذلك ومجانة اما اذا تركها سهوا او تركها بتاويل
بان يكون الامام من اهل الاهواء او مخالفا لمذهب المقتدي لا يراعي مذاهب
فلا يستوجب الاساءة ويقبل شهادتها قوله والزوايد اي الثاني من
نوعي السنن السنن الزوايد والمعنى بها ما يكون اخذه حسنا وتركه مما
لا باس به قوله كسير النبي عليه السلام هي جمع سيرة وفي بعض النسخ كسنن النبي عليه السلام
هي جمع سنة وكلاهما صحيح قوله في باب الاذان من قوله اي من قول محمد ما قال
يكره او اساء فهو من حكم سنة الهدى كقوله يكره الاذان قاعدا وقوله يكره
الاذان مع الجنابة وقوله وان صلى اهل جماعة بغير اذان ولا اقامة فقد
اساء وما قال لا باس به فذلك من حكم السنن الزوايد كقوله ولا باس بان
يوذن واحد ويقيم اخر وما قال اعاد فذلك من حكم الوجوب كقوله وان اذن
قبل دخول الوقت اعاد في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لابي يوسف
في الفجر قوله والنفل اسم للزيادة اي لغة وجوه استعماله تدل على الزيادة
كالغنيمة سميت نفلا لكونها زيادة على اصل المال ولكونها زياده على

ما شرع لاجله الجهاد وهو اعلاء كلمة الله تعالى وحصول الثواب وسمي ولد الولد
نافلة لكونه زيادة على الولد الصلبي وفي الشرع يراد به عبادة شرعت زيادة
على الفرايض والسنن المشهورة وان شئت قلت في حده ما في فعله ثواب و بيس
في تركه ذم او قلت زوايد مشروعة لنا لا علينا اي يثاب لنا بفعلها
ولا يلزم علينا بتركها قوله ولا يعاقب صح بالقاف سماعا في هذه النسخة
وفي اصول فخر الاسلام ولو قيل بالتا لكان اولى لتتفرق حكم السنه والنفل لانه
لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم والعتاب كما في السنة ولهذا قال صاحب التقويم ولا يذم
في موضع ولا يعاقب فلعله شيء وقع من الكاتب قوله ويضمن بالشروع عندنا
اي يضمن النفل صلوة كان او صوما بالشروع فيه عندنا حتى اذا شرع فيه وافسد
يجب عليه القضاء خلافا للشافعي رحمه الله له انه نفل والنفل ما ليس في تركه
ابتداء عقاب فكذا في تركه بعد الشروع فلا يقضى ولنا ان المودى صار مسلما
الى الله تعالى فيلزمه الباقي صيانة عن ابطال العمل وابطاله حرام بالنص ولا
ذلك الا بالقضاء وانما قلنا ان المودى صار مسلما الى الله لانه لو مات بعد هذا
القدر المودى يصير مثابا بالاتفاق ولانه اذا نذر بالصلوة او الصوم يلزمه
بالاتفاق لصيرورته لله تعالى تسمية مع ان ابتداء الفعل معدوم حالة النذر
وفي الشروع ابتداء الفعل موجود وصار لله تعالى فلان يلزم بقاؤه صيانة عن احباط
العمل واحتراما لحق الشرع اولى واحرى لان البقاء اسهل من الابتداء على انه
قال عليه السلام لعايشة وحفصة رضي الله عنهما حين افطرتا وكانتا صايمتين تطوعا اقضيا
يوما مكانه قوله وهو كالنذر اي الشروع وجب لصيانته اي لصيانة
النذر قوله اما الرخصة فانواع اربعة وجه الانحصار ان اطلاق اسم
الرخصة بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وكل واحد منهما لا يخلو اما ان يكون
له صفة الكمال ام لا فينقسم على اربعة بالضرورة هذا ما بدا لي خاطري وقد
قيل غير هذا قوله نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر اعلم

السبب
ان حقيقة الرخصة ما يغير من عذر الى يسر مع ان السبب المحرم وحكم
وهو الحرمة قايمان وفى قيام السبب المحرم القسمان الاولان متساويان
فيكون اطلاق اسم الرخصة عليهما حقيقة الا ان حكم القسم من الحقيقة الاول
غير متراخى بخلاف القسم الثانى فان حكمه متراخى فيكون اطلاق اسم الرخصه
على القسم الاول احق لان الرخصه بمقابلة العزيمة فمما كانت العزيمة اقوى
كانت الرخصة اقوى قوله ونوعان من المجاز احدهما اتم من الاخر وجه
كون الرخصه مجازا فى هذين النوعين الاخرين من حيث ان الحكم لم يبق
مشروعا اصلا فلم يكن متغيرا من عسر الى يسر بل لمحض يسرا وفى الرخصة
معنى اليسر والتخفيف فاطلق اسم الرخصة مجازا الا ان السبب فى القسم الاخر
باق فى الجملة دون الثالث فكان الثالث اتم فى معنى المجاز قوله فما استبيح
للمكلف فعله اراد به ما يعامل معاملة اى ما يعامل معامل المباح وهو ان
لا يكون المباشر مواخذا الا ان يجعل الحرام مباحا لان الحرام مع كونه حراما
لا يكون مباحا للتنافى بينهما وهذا كاجرا المكره كلمة الكفر على لسانه حيث يرخص
له مع ان العزيمة تركها لقيام المحرم والحرمة جميعا لان الكفر حرام ابدا لا يحل
بحال لقيام سبب وجوب الايمان وهو حدث العالم لان فى الامتناع عن الكلمة
الخبيثة فوات حقه صورة ومعنى وفى الاقدام عليها فوات حق الله تعالى صورة
لا معنى لقيام التصديق فلم يكن حقه تعالى فايتا من كل وجه بخلاف حقه فانه
يفوت من كل وجه فرخص له للضرورة الا انه اذا اقدم عليها يكون ساعيا
فى بقاء حيوته موثرا حقه على حق مولاه فاذا امتنع يكون باذلا حيوته موثرا
حق مولاه على نفسه وهواه فيكون الامتناع هو العزيمة فلما ثبت ان الرخصة
ثابتة بطريق الضرورة والضرورة فى رفع الاثم لا فى رفع الحرمة قلنا انه يعامل بالمكره
ما يعامل معامل المباح وكذا افطار المكره فى رمضان حرام لقيام السبب
المحرم وهو شهود الشهر والحرمة وان كانت يحتمل السقوط لكن دليله غير ثابت

93 فقلنا ببقيا م الحرمة ورفع الاثم اذا افطر للضرورة رخصة لانه
اذا امتنع عن الافطار يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم عليه يفوت
حق الله صورة وهو هتك حرمة رمضان لا معنى لكونه مصوفا بالمثل وكذا
اتلاف المكره مال الغير حرام لقيام السبب المحرم وهو حق الغير وعدم
الضرورة فى رفع الحرمة والحرمة وان كانت يحتمل السقوط لكن دليل
السقوط غير ثابت فقلنا لقيام الحرمة لعدم الضرورة فى دفعها وارتفع
الاثم للضرورة اذا اقدم على الاتلاف لانه اذا امتنع يفوت حقه صورة
ومعنى واذا اقدم يفوت حق الغير صورة لا معنى لكونه مضمونا بالمثل او
بالقيمة وكذا جناية المكره على احرامه وتناول المضطر مال الغير حرام لقيام
السبب المحرم وهو حق الله تعالى او حق الغير والحرمة قايمة لعدم دليل
السقوط الا انه رخص له لما قلنا وكذا ترك الامر بالمعروف من الخايف
على نفسه حرام لقيام السبب المحرم وهو حق الله تعالى غير ان فى الاقدام
يفوت حقه صورة ومعنى وفى الترك يفوت حق الله تعالى صورة لا معنى لان
اصل الاحتساب باق قال عليه السلام من راى منكم منكرا فليغيره بيده
فان لم يستطع فبلسانه وان لم يستطع فبقلبه ففى هذه الصور كلها
اذا صبر حتى قتل او مات يكون مجاهدا ماجورا وهذا معنى قوله وحكمه
ان الاخذ بالعزيمة اولى فان قلت يلزم على هذا تخصيص العلة وهو لا يجوز
عند بعض مشايخنا لان مباشرة الحرمة علة للاثم ولا اثم على المباشر هنا
هنا فيلزم التخصيص قلت لا نسلم ان مباشرة الحرمة علة الاثم اذا كانت
عن ضرورة والاثم انما ثبت لمباشر الحرام جزاء عليه فوعيد الله تعالى وما اوعد
الله تعالى جزاء لمباشر الحرام عن ضرورة فلا يكون مباشرته علة للاثم
فلا يلزم تخصيص العلة لان تخصيصها عبارة عن وجود علة
فتمامها ولا حكم لها وفى هذا جواب عن تشنيع الخانقاهى فافهم قوله

مع قيام السبب اى السبب المحرم قوله وهذا الى اخره ايضاح بطريق
اللف والنشر اى صح اداوهما لقيام السبب ولو مات قبل الادراك لم يلزم
الفدية لتراخي حكم السبب الى زمان ادراك عدة من ايام اخر قوله وتردد
في الرخصة لكونها مشتملة على العسر واليسر اما اليسر فظاهر لان
في الافطار راحة النفس واما العسر فتفرده بالصوم بعد ادراك عدة
فكذا العزيمة فيها معنى العسر واليسر اما العسر فظاهر لان في الصوم
اتعاب النفس واما اليسر فموافقة للمسلمين غير ان الرخصة
لا تودي معنى العزيمة لكونه غير عامل لله تعالى والعزيمة تودي معنى
الرخصة لحصول اليسر في الصوم فيكون الصوم افضل عندنا الا اذا
اضعفه الصوم فيكون الفطر افضل فليس له ان يبذل نفسه للصوم
حتى يموت لان وجوب الاداء عنه ساقط فاذا مات يكون قاتلا نفسه
مضيعا دمه بخلاف النوع الاول فانه لا يكون اثما اذا صبر المكره على الافطار
حتى قتل لان وجوب الاداء هناك ثابت فيكون ماجورا عاملا بعمل المجاهدين
فلا يكون قاتلا نفسه لان القتل مضاف الى الظالم لان الوجوب اى
وجوب الاداء قوله واما نوع المجاز الى اخره الاصر الثقل والاغلال
جمع غل وهما عبارتان عن التكاليف الصعبة التي كانت على من قبلنا كقتل
النفس لصحة التوبة قال تعالى فتوبوا الى باريكم فاقتلوا انفسكم وكقطع
موضع النجاسة وجواز الصلوة في المسجد خاصة وغير ذلك وهذه التكاليف
موضوع عنا على ما قال تعالى ويضع عنهم اصرهم والفرق بين القسم الثالث
والرابع ان القسم الثالث لم يشرع في حقنا اصلا لكن سمي رخصة مجازا
لوجود اليسر في حقنا بالنسبة الى من قبلنا اما تعيين المبيع مشروع
في الجملة في غير هذه الصورة فمن حيث ان السبب المحرم وهو البيع الفقد
مثبتا حرمة عدم التعيين في غير السلم صارت رخصة عدم تعيين المبيع

في السلم شبيها بحقيقة الرخصة ومن حيث انه لم يبق مثبتا حرمة عدم التعيين
اصلا في السلم صارت الرخصة مجازا مرفا شبيها بالقسم الثالث وكانت الرخصة
في القسم الرابع دونها في القسم الثالث في معنى المجاز قوله كالعينية المشروطة
اراد بها تعيين المبيع والاصل هنا ما روي ان النبي صلعم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان
ورخص في السلم وانما رخص فيه ليتوصل الفقير المحتاج لحصول الثمن قبل ادراك
الغلة والغني الى الربح بعد الادراك قوله سقط اشتراطها في نوع منه اصلا
اى سقط اشتراط عينية المبيع في نوع من البيع اصلا وذلك النوع هو السلم
واراد به سقوط حرمة عدم التعيين في السلم اصلا فسقوط الاشتراط
صارت العينية مفسدة بان اسلم في ثمار حائط بعينه لكونها شرطا
مخالفا لمقتضى هذا العقد قوله وكذلك الخمر والميتة اى حرمتها سقطت
رخصة في حق المكره والمضطر كون الحرمة ثابتة في حق غيرهما وانما قلنا ان حرمتها
سقطت للاستثناء من الحرمة والمستثنى يكون ابدا حكمه على خلاف حكم المستثنى
منه فيحل المستثنى ضرورة قال تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه فلما سقطت الحرمة في حقهما لا يسعهما الصبر عن شرب الخمر او اكل الميتة
واذا صبرا حتى قتل المكره او مات المضطر اليهما جوعا او عطشا اثما ولا يقال
الاستثناء في صورة الاكراه على الكفر ايضا موجود ومع ذلك لم يسقط حرمة
الكفر حتى اذا صبر فقتل يكون مثابا قال تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان لان الاستثناء هناك من الغضب فمن انتفائه لا يلزم ثبوت الحل
كما عرفت في النوع الاول من انواع الرخص قوله وكذلك الرجل الى اخره اى سقط
غسل الرجل في مدة المسح اصلا من المتخفف رخصة لعذر اللبس كما سقطت
عينية المبيع في السلم اصلا مع كون الغسل مشروعا في الجملة بان نزع خفيه
كما بقيت عينية المبيع مشروعة في الجملة في غير السلم قوله لعدم سراية
الحدث اليه يعني ان الخف منع سراية الحدث الى الرجل في مدة المسح عرفت

مانعيته بالحديث قوله وكذا قصر الصلوة في حق المسافر من النوع الرابع
بيانه ان السبب وهو الوقت لم ينعقد موجبا للاربع في حقه بل سقط شطر
الصلوة حتى لم يبق مشروعا في الجملة في حق غيره قال صاحب الميزان قصر
الصلوة في حق المسافر ليس برخصة عندنا بل هو عزيمة وعند الشافعي رخصة
لان المشروع الاصلي في الصلوة من حيث القدر ركعتان على ما روي عن النبي عم
انه قال الصلوة ركعتان زيدت في الحضر واقرت في السفر وقال عمر رضي الله عنه
صلوة المسافر ركعتان تام من غير قصر على لسان نبيكم عليه ثم في حق المقيم
تغيرت عن الاصل فصارت اربعا لكنه تغيير الى الغلظ والشدة لا الى
اليسر والسهولة فلا يسمى رخصة فهو رخصة اسقاط عندنا وعند الشافعي
رحمه الله رخصة ترفيه قياسا على رخصة الفطر للمسافر فهذا اختيار المصنف
وغيره اما عند صاحب الميزان فعزيمة لا رخصة وقد مر وانما قلنا
انها رخصة اسقاط استدلالا بدليل الرخصة اي بدليل يثبت به
الرخصة واستدلالا بمعنى الرخصة اما الاول فما قال عليه هذه صدقة
تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته اي القصر صدقة فاعتقدوه
واعملوا به وانما قال بلفظ التانيث نظرا الى الخبر مسماه صدقة والصدقة
فيما لا يحتمل التمليك اي بالواجب في الذمة اسقاط فيتم بغير قبول كصدقة
الدين على الغريم وهبة الدين له وكذا سائر الاسقاطات من الان ما فيه
تمليك مال من وجه قبل الارتداد بالرد كالدين وما ليس فيه تمليك مال
لم يقبل كالطلاق وما نحن فيه ليس بمال فلا يقبل الرد فيسقط اصلا كولي
القصاص اذا عفا واما الثاني فهو ان الرخصة لليسر وهو في القصر لا يقال
ان في الاكمال زيادة ثواب وهي يسر لان ظهر المسافر بقصر وظهر المقيم
من غير قصر سواء لان نقصان العدد مع مونة السفر مثل الاكمال بلا
مونة السفر فاعتبر بالجمعة والظهر ولان الاختيار اذا ثبت للعبد بين

مشروعا اصلا مع كونه

نوعي المتاز

القصر والاكمال ولا رفق به في الاكمال اصلا لا يليق بحال العبد لانه ابدا يختار 95
ما فيه جلب نفع او دفع ضر وليس في الاكمال نفع سوى المونة لعدم فضل ثواب
ولا دفع ضر لعدم المطالبة اذا لم يكمل ولهذا اذا اسقط الشطر الثاني بلا بدل ولا اثم
بخلاف الصوم فان الرخصة فيه للترفيه والتيسير لا للاسقاط بدليل دليل الرخصة
ومعناها ايضا اما الدليل فهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر ورد بالتاخير ولم يرد
بلفظ الصدقة كما في القصر فلم يقتض التاخير الاسقاط كما اقتضى لفظ التصدق
واما المعنى فهو ان الرخصة عبارة عن اليسر واليسر في التاخير متردد فخير العبد
طلبا لما هو الارفق بحاله وانما قلنا ان اليسر متردد لان الفطر فيه يسر راحة البدن
وفي الصوم في الشهر يسر موافقة المسلمين مع عسر اتعاب النفس قوله ولا يلزم
العبد الماذون هذا جواب سوال يرد على ان الاختيار اذا لم يتضمن رفقا لا يليق
بالعبودية وهو ان يقال يلزم عليكم خيار العبد بين الجمعة والظهر اذا اذن له مولاه
في الجمعة وهذا لان الجمعة اقل عددا من الظهر والاقل ايسر والاكثر اعسر ومع هذا
لم يتعين الجمعة بل خير بينهما فقال في جوابه لا يلزم لان الجمعة والظهر غيران لتوقفها
على الشروط دونه ولعدم جواز اداء احداهما بنية الاخرى فلما ثبتت الغيرية لا يتعين
اليسر في الاول فيتخير غايته لانه للرفق واليسر والرفق في القصر فيكون الرخصة
للاسقاط لا للتخيير بين القليل والكثير والتسهيل قوله وعلى هذا يخرج اي
على ما قلنا ان الرفق لا يتعين في الاقل عند المغايرة تخرج مسئلة النذر بان قال مثلا
ان نذرت الى الحرام فعلي صوم سنة فنذر وهو معسر يتخير بين صوم ثلاثة ايام
نظرا الى جانب اليمين وبين صوم سنة نظرا الى جانب النذر لان الصومين متغايران
لان صوم النذر قربة مقصودة واجب لعينه وصوم اليمين قربة غير مقصودة
لان فيه معنى الزجر فلما ثبت المغايرة لم يتعين الرفق في الاقل بخلاف مسئلتنا
اعني مسئلة الظهر فان القصر والاكمال فيه سواء في الحكم وهذا معنى قوله هما سواء
قوله رجع اليه اي رجع ابو حنيفة الى التخيير رواه عبد العزيز ابن خالد الترمذي

للترفيه

وكان يقول اولا لا يجوز صوم اليمين بل يجب عليه المنذور قوله فصار كالمدبر
اى صار رهنا قلنا كالمدبر الجانى حيث يلزم على المولى الاقل من ارش الجناية والقيمة
وهذا لان المدبر لما كان لا يقبل الدفع لانه غير قابل للانتقال تعين على المولى
الاقل من الارش والقيمة ولم يتخير بين الاقل والاكثر منهما لانهما مثلان من حيث
انهما بدل بخلاف العبد الجانى فان المولى يتخير بين الدفع والفدا بالارش وان كان
الارش اكثر لعدم تعين اليسر فى الاقل لاختلافهما لما قلنا اى للمغايرة

باب ———— فى بيان اقسام السنه لما فرغ من بيان التقاسيم
قسمان من قسم الكتاب وباقى كل تلك الاقسام فى السنه شرع الان فى بيان ما يختص
به السنه ثم اعلم ان السنه على ما قال فى الميزان ثلاثة انواع من حيث القول
ومن حيث الفعل ومن حيث السكوت فلهذا قال المصنف اقسام السنة ولم يقل
اقسام الحديث لكونها اعم منه قوله فالمرسل من الصحابى الخ الارسال
فى اللغة هو الاطلاق والمرسل فى اصطلاح المحدثين ما ليس فيه اسناد بان الملق
الحديث وقال قال عليه والصحابى من راى النبى عليه من المسلمين او صحبه والتابعى
من راى الصحابى او صحبه من المسلمين ثم المرسل على انواع مرسل الصحابى وهو مقبول
بالاجماع ومرسل القرن الثانى والثالث اعنى مرسل التابعى وتابع التابعى
وهو مقبول عندنا خلافا للشافعى ومرسل من بعد القرن الثالث فى كل
عصر وفيه اختلاف مشايخنا فعند الكرخى مقبول خلافا لعيسى ابن ابان والرابع
ما فيه اسناد من وجه وارسال من وجه وهو مقبول بالاجماع حجة الشافعى ان
الجهل بالراوى جهل بصفته فيحتمل ان يكون المخبر عنه غير عدل فلا يكون الارسال
حجة يعنى هذا ان السامع لا يعرف المخبر عنه فلا يعرف صفته الا اذا ثبت
اسناده من وجه اخر فيقبل ارساله كارسال سعيد ابن المسيب فانى تتبعتها
فوجدتها مسانيد ولنا المعقول والمنقول اما الاول فما قال البرا ابن عازب
رضى الله عنه ما كل ما حدثناه من رسول الله صلى الله عليه وانما حدثنا عنه لكنا لا

تكذب

تكذب واما المعقول فهو ان ارسال العدل الخ اما ان كان عن عدل او غير عدل
فى الواقع وهو عدل عنده او غير عدل عنده ايضا فان كان غير عدل عنده ايضا
فلا يبقى المرسل عدلا وكلامنا فى ارسال العدل فان كان عدلا عنده غير عدل
فى الواقع فيقبل ارساله بناء على غالب الظن لان احتمال عدم العدالة موهوم لا يعارض
العدالة المحققة غير ان عيسى ابن ابان يقول لا يقبل ارسال من بعد القرن الثالث
لانتشار الفسق والكذب فيهم بخلاف القرون الثلاثة فانهم مزكاة بتزكية الرسول عليه
الا اذا كان المرسل مشهورا بنشر العلم عدلا وثقة ثم يقبل مرسله كمسند
محمد ابن الحسن رحمه الله قوله على السماع اى سماع الصحابى من الرسول عليه قوله
واستبان له الاسناد اى ارسال التابعى ومن تبعه محمول على انه وضح له الحق وتبين
الصدق فلما صار كذا لطوى ذكر المروى عنه وقال قال عليه وانما حمل على هذا
لكونهم مزكاة متبرا عن الكذب بتزكية الرسول عليه قوله فان التعليل
لكون المرسل فوق المسند ليتحمله اى ليتحمل الراوى على المروى عنه ما يحل عنه
اى الذى يحمل الراوى عن المروى عنه وهذا لئلا يكون العهدة والوبال على المروى
عنه لا على الراوى قوله لكن هذا ضرب مزية هذا جواب اشكال وهو ان يقال
سلمنا ان المرسل فوق المسند كما قلتم فينبغى على هذا ان يكون النسخ جايزا
بالمرسل كما جوز بالمسند المتواتر والمشهور فقال فى جوابه هذه المزية للمرسل
انما يثبت بالاجتهاد والراى والنسخ لا يجوز بالراى فلم يجز النسخ به لهذا المعنى
قوله من دون هولاء اى من بعد القرون الثلاثة قوله اختلف فيه والاختلاف
ما مر بين الكرخى وعيسى قوله الا ان يرويه الثقات استثنا من قوله
اختلف اى يقبل بلا خلاف بين علمائنا وسعيد ابن المسيب من التابعين رحمه الله عنهم
ثم اعلم ان القياس جمع المرسل والمسند مراسل ومسانيد بلا يا على وزن مصاحف
ومساجد لكن زيدت اليا للاشباع توسعا وهو جايز فى الشعر
شاذ فى النثر قوله المتواتر قال فى الميزان هو الخبر المتصل بنا عن رسول الله

قطعا ويقينا بحيث لم يتوهم فيه شبهة الانقطاع قوله ويدوم هذا الحد اي
يكون اخره كاوله واوسطه كطرفيه قوله وانه يوجب علم اليقين اي
ان المتواتر يوجب علم اليقين عند عامة الفقها والمتكلمين حتى يكفر
جاحده خلافا للنظام من المعتزلة وجه قوله ان المتواتر عبارة عن اجتماع
اراء الاحاد وكل واحد منها محتمل فلا يوجب اليقين ولان اليهود نقلوا
صلب عيسى بالتواتر فلم يعد الا الكذب فلذا نقل المجوسي خبر زرادشت
اللعين انه اظهر معجزات وهو كذب محض ولنا ان المتواتر لا يخلو اما ان
يكون صدقا او كذبا والكذب منتف فيتعين الصدق لاستحالة ارتفاع
النقيضين وانما قلنا ان الكذب منتف لاستحالة اجتماع جمع عظيم
لا يحصى عددهم ويختلف اماكنهم ويتفرق هممهم ويخالف طباعهم و
يتفق اراوهم على الكذب عادة فلما كان الكذب من مثلهم خارجا عن معتاد
البشر قلنا بالصدق لا محالة كما قلنا بصدق المعجزة لما كانت خارجة عن
معتاد البشر فيا عجبا كيف عرف قايل هذا الهراء وصاحب المراء والقول
الفاسد والكلام الباطل العاطل اباه وامه وخاله وعمه ونفسه
ودنياه ودينه وعقباه قطعا ويقينا بالخبر وحده وهو لا يفيد اليقين
عنده اما قول كل واحد محتمل فمنقوض بقوى الحبل واما خبر الصلب فلم
يكن الا بطريق الاحاد لان الداخلين عليه كانوا سبعة نفر وقيل انهم كانوا
لا يعرفون عيسى حقيقة وانما دلهم عليه رجل يقال له يهوذا وبمثله
لا يثبت التواتر وكذا معجزة زرادشت لانه فعل ما فعل وزور ما زور
عند الملك وخاصيته على ما روي فلا جرم لم يفد اليقين بمخرق اللعين
فنعوذ بالله المعين واياه نستعين عن المعين في الدين قوله
انه احد قسمي المتواتر يعني ان المشهور يوجب علم اليقين عند ابي بكر
الجصاص الرازي قوله عيسى ابن ابان بنصب النون بلا تنوين

لانه غير منصرف لاجتماع السببين العلمية ووزن الفعل قوله وهو نسخ
عندنا اي الزيادة على النص نسخ وانما قال هو ولم يقل هي نظرا الى الخبر والمراد
منه نسخ فيه معنى البيان لا نسخ محض بيان هذا ان المشهور له جهتان جهة
التواتر وجهة الاحاد فلو كان من قبيل المتواتر من كل وجه لجاز النسخ به اصلا كما
لم يجز النسخ بخبر الواحد فقلنا بالنسخ من وجه دون وجه نظرا الى الجهتين
وهو الزيادة لانها نسخ من وجه دون وجه بيان هذا ان المزيد عليه قبل الزيادة
لانها عليه كان كل المشروع وبعد الزيادة صار بعض المشروع فصارت الزيادة
ابطالا من هذا الوجه وهو معنى النسخ وبيان انها ليست بنسخ من وجه بل هي بيان
ان الزيادة تقرر المزيد عليه ولا تبطله اصلا قوله مثل زيادة حديث الرجم وهو
ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال ان فيما نتلي في كتاب الله تعالى الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وانما المراد من الشيخ والشيخة
والله اعلم المحصن والمحصنة مجازا قوله والمسح على الخف لا يقال المسح ثبت بقراءة
الجر في وارجلكم لا بالزيادة على النص بالحديث لانا نقول قراءة الجر يقتضي المسح الى
الكعبين فذاك غير مراد بالاجماع فعلم ان المسح على الخف ثبت بالحديث المشهور
وهو قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها والجر في الاية
للمجاورة قوله والتتابع اي زيادة التتابع على مطلق الصوم بقراءة ابن مسعود
رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقراءته كانت مشهورة في السلف
قوله لكنه لما كان من الاحاد هذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال ينبغي ان
يكون المشهور موجبا علم اليقين لانه حجة بمنزلة المتواتر حتى صحت الزيادة
به مع انها نسخ من وجه فقال في جوابه لكن المشهور لما كان من الاحاد في الاصل
ثبت به شبهة فلم يوجب علم اليقين بل اوجب علم طمانينة لتلقي الثقات
بالقبول ونعني بالطمانينة ان يطمئن النفوس الى قبوله من غير اعتراء
شك ولا اعتراء ضده قوله وحكمه اذا ورد الى اخره اعلم ان في انتقاد

وارجلكم [illegible] حالة التخفف [illegible] الغسل [illegible] المسح بخبر المغيرة [illegible] النسخ [illegible] في هذه الحالة [illegible]

خبر الواحد اربع شرايط في الخبر احدها ان لا يكون مخالفا للكتاب والثاني
ان لا يكون مخالفا للسنة المشهوره والثالث ان لا يرد في حادثة لا يعم
بها البلوى والرابع ان يحتج به الصحابة رضي الله عنهم بعد ما اختلفوا في حكم
الحادثة اما الاول فلما روي عن النبي صلعم انه قال اذا روي لكم مني حديث
فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه ولان
كتاب الله ثابت يقينا بلا شبهة وفي خبر الواحد شبهة فلا يترك ما
ليس فيه شبهة بما فيه شبهة واما الثاني فلان المشهور فوق خبر الواحد
فلا ينسخه نظيرها ما تمسك الخصم بخبر مس الذكر فانه مخالف للكتاب والسنة
المشهورة وهذا لان الله مدح المتطهرين بالماء والتطهير بالماء لا يحصل
الا بمس الذكر فلو كان مس الذكر حدثا لكان حصول الطهارة بالحدث
المنافي وحصول الشي بضده ومنافيه محال على انه قال عليه السلام لمن سأله انتوضأ
منه لا ماهو الا بضعة منك ومن نظيرها ايضا القضا بشاهد ويمين
فانه خلاف الكتاب والسنة المشهوره وهذا لان الله تعالى قال واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان بين الاصل والخلف
في الشهادة فلو كان القضا بشاهد ويمين صحيحا لكان زيادة على
النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وقال عليه السلام البينة على المدعي واليمين
على من انكر وهو مشهور تلقته العلما بالقبول واما الثالث فلانه
اذا ورد في حادثة فيها عموم البلوى ومع ذلك لم يشتهر كان ذلك دليل
زيافته وانقطاعه كحديث مس الذكر وحديث الجهر بالتسمية
واما الرابع فلان الصحابة اذا اختلفوا في حكم الحادثة ولم يحتج واحد
منهم بالحديث كان ذلك دليلا على زيافته او انتساخه وهذا لانه لو لم يكن
كذلك ثبت الاحتجاج به عملا بدليل الحديث الذي هو اقوى من الراي
وقطعا للخلاف ورفعا للشبهة نظيره اختلاف الصحابة رضي الله عنهم

في عدد الطلاق انه بالرجال او بالنساء ولم يحتج احد بقوله عليه السلام الطلاق بالرجال
والعدة بالنساء فدل انه زيف او منسوخ او تاويله مباشرة الطلاق و
يشترط في الراوي اربع شرايط اخرى وهي الاسلام والعدالة والعقل الكامل
والضبط اما الاول فلان الكلام في امور الدين والكافر يسعى ابدا في هدم
اساسه وخرم قاعدته فلا يكون خبره حجة واما الثاني فلان الكلام في خبر
من هو غير معصوم عن الكذب وهو ليس بحجة وبالعدالة يترجح جانب
الصدق على جانب الكذب لان العدل هو الذي يتقي محظور دينه والكذب
احد محظوراته فيتقيه واما الثالث فلان الكلام لا يوجد الا بصورته
ومعناه ولا يتصور معناه الا بالعقل والتمييز واما الرابع فلان الخبر
انما يصير حجة اذا ترجح جانب صدقه على جانب كذبه ولا ذلك الا بالضبط
لانه اذا لم يضبط يكون خبره كذبا لا محالة والضبط سماع الكلام حق سماعه
ثم فهم معناه ثم حفظه ثم اداؤه كما سمعه فاذا ثبت هذه الشروط كان خبر
الواحد موجبا للعمل والا فلا قوله ولم يظهر اي اذا لم يظهر اختلاف
الصحابة في الحادثة ولم يظهر ترك المحاجة بالحديث يوجب العمل يعني اذا ظهر
الاختلاف فظهر ترك المحاجة بان لم يحتج احد به لا يوجب العمل قوله
انه بفتح الهمزة خبر قوله وحكمه اي وحكم خبر الواحد انه يوجب العمل
بهذه الشروط المذكوره ولا يوجب العلم يقينا وهذا عندنا وعند بعض
الناس لا يوجب العمل ايضا لان العمل بلا علم حرام لقوله تعالى ولا
تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب علم اليقين
لاستلزام وجوب العمل العلم وقد اجمعنا على العمل ولنا ان خبر الواحد
يحتمل الصدق والكذب ولا يتبين مع الاحتمال فلا يجب علم اليقين غير انه يوجب
العمل لترجح جانب الصدق على جانب الكذب بدليل الكتاب والسنة
والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم

وعدالة الشاهد تعرف بغالب الرأي والاجتهاد واما السنة فما روي
انه عليه السلام امر معاذا وغيره بالاجتهاد وهو عمل بغالب الرأي وكذا انه
عليه السلام كان مبعوثا الى كافة الخلق وما بلغ الرسالة الى جميع الخلق بنفسه
بل بعث واحدا الى جانب فواحدا الى جانب اخر فلو لم يكن العمل بالدليل
الراجح واجبا لما كان خبر رسوله حجة واما الاجماع فكقبول قول لم يكن
الوكلاء وقول الناس في البيع والاجارة والرهن وغير ذلك الا ترى ان
شهادة الشاهدين يقبل في الحدود وغيرها مع احتمال الكذب نظرا الى الدليل
الراجح واما المعقول فهو ان العمل بخبر الواحد في العقليات واجب
لمعنى معقول وهو جلب النفع او دفع الضرر كطبيب يخبر الواحد بان ذلك
الشيء يضر عليك وهذا ينفعك يجب العمل بقوله وكذا اذا قال واحد ان هذا
الطريق آمن فاسلكها وتلك فيها لصوص فلا تسلكها يجب العمل بقوله عملا
بغالب الرأي فكذا هذا المعنى موجود في الشرعيات ونفع الشرعي اكثر وضرره
اكبر فيكون العمل بخبر المخبر في الشرعي اولى اما معنى قوله ولا تقف ما
ليس لك به علم والله اعلم اي ليس لك به علم اصلا لوقوع النكرة في موضع النفي
وهنا خبر الواحد يوجب علم غالب الرأي واكبر الظن فيجب العمل لوجود
العلم لما قلنا فان قلت لم قدم المصنف الاسلام على سائر الشروط مع
ان الاسلام وغيره موقوف على العقل قلت نظرا الى المقصود قوله
فلا يوجب العمل خبر الكافر لانعدام الاسلام وخبر الفاسق لانعدام العدالة
وخبر الصبي والمعتوه لانعدام العقل الكامل وخبر المغفل لانعدام الضبط
فان قلت لا نسلم ان الصبي ليس له عقل كامل فكم من صبي تخرج متشبثا
بفطنته لا يدركه بالغ عاقل قلت نعم لكنه شيء نادر وامر باطن لا يوقف
عليه فاقيم السبب الظاهر وهو البلوغ مقام المسبب الباطن وهو
اعتدال العقل تيسيرا كما اقيم السفر والتقاء الختانين مقام المشقة

والانزال

والانزال ثم اعلم انه ذكر المعتوه وهو الذي اختلط عقله ولم يزل
ولم يذكر المجنون لما ان خبر المعتوه لما لم يقبل وعقله ناقص فلان
لا يقبل خبر المجنون وهو مسلوب العقل اولى قوله خلقة نصبت على
التمييز وكذا ما بعده الغافل والمغفل بمعنى وهو الذي لا فطنة له والمجازفة
عبارة عن قول لا عن بصيرة قوله والمستور اي الذي لم يعرف انه
عدل هو او فاسق قوله في باب الحديث احترازا عن جواز القضاء بشهادة
المستور عند ابي حنيفة رضي الله عنه ما لم يطعن الخصم قوله الا في الصدر الاول
اي في عصر الصحابي والتابعين وتبعه وهو استثناء من قوله لا يكون خبره
حجة اي لا يكون خبر المستور حجة في باب الحديث الا في القرون الثلاثة
فانه يكون حجة لتعديل الرسول اياهم قوله وروى الحسن اي الحسن
ابن زياد تلميذ ابي حنيفة رضي الله عنه قوله انه مثل العدل لقوله عليه السلام
المسلمون عدول بعضهم على بعض قوله انه مثل الفاسق اي المستور
اذا اخبر بنجاسة الماء بعد القرون الثلاثة حكمه حكم الفاسق حتى يعتبر
التحري وهو الصحيح لانتشار الفسق تحكيم السامع رأيه اي يجعله حكما
فان وقع في قلبه صدقه عمل بخبره والا فلا فهو احوط لاحتمال ان الفاسق
كاذب في اخباره بالنجاسة قوله يتوضأ ولا يتيمم لان الكافر والصبي
والمعتوه لا يعتبر خبرهم في امور الدين اصلا والاخبار بنجاسة الماء من
امور الدين فلا يعتبر الا ان الفاسق يعتبر خبره بنجاسة الماء اذا
تأيد باكبر الرأي لما سنبين فهو افضل شبهة صدق خبرهم قوله
يعتبر خبر كل مميز اي يقبل قول الواحد في المعاملات عدلا كان او
فاسقا كافرا كان او مسلما عبدا او حرا ذكرا او انثى لعموم الضرورة
وهو ان الناس محتاجون الى المعاملات والاسواق مفتوحة من
لدن رسول عليه السلام الى يومنا هذا واكثر الناس فسقة فلو شرطت

العداله والاسلام والبلوغ لوقوع الناس في حرج لو رد ان النبي عليه
كان يشتري من الكافر وتصدقه ويجيب دعوة اليهودي وغيره بخلاف
باب الحديث حيث لا يقبل خبر الفاسق لان في العدول كثرة على انه
ان لم يعمل بخبره يعمل بدليل اخر وهو القياس فلا ضرورة اذن في قبول
خبره قوله ولا دليل مع السامع احتراز عن خبر الفاسق في باب
الحديث لان هناك دليلا اخر وهو القياس اوهو احتراز عن اخباره
بنجاسة الماء فان العمل بالاصل هناك ممكن وهو كون الماء طاهرا في الاصل
قوله ولان اعتبار دليلا اخر لقوله يعتبر خبر كل مميز بيان هذا ان
اعتبار العدالة والاسلام والبلوغ في الخبر انما كان ليترجح جانب الصدق
على الكذب فيكون ملزما وذلك الاعتبار انما يليق فيما فيه لزوم وهو الخبر
عن رسول الله عليه والشهادات في الدعاوى والخصومات دون
ماليس فيه لزوم كالوكالة والمضاربه والاذن في التجارة قوله وانما
اعتبر خبر الفاسق الى اخره هذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال
انما اعتبر خبر الفاسق في المعاملات الخاليه عن معنى الالزام للضروره
ولم يعتبر في امور الدين لعدم الضروره والاخبار بالحل والحرمة والطهارة
والنجاسه من الديانات فكان ينبغي ان لا يعتبر اخباره وان تايد بالتحري الراى
فقال في جوابه انما اعتبر خبره للضروره ايضا بيانه ان طلب الحل والحرمة
والطهارة والنجاسة لا يستقيم من العدل دون الفاسق لان ذلك
يكون غالبا في المفاوز والسوق والغالب فيهما اهل الفسوق فلو
اشترطت العدالة لوقع الناس في الحرج غير ان هذه الضرورة غير
لازمة فاشترطنا التحري ليترجح الصدق على الكذب فلم يجعل الفسق
هدرا لكون الضرورة غير لازمة لامكان العمل بالاصل وهو كون الماء طاهرا
في الاصل بخلاف الضرورة في المعاملات الخاليه عن الالزام فانها فيها

لازمة لعدم الامكان بدليل اخر فجعل الفسق هناك هدرا وبخلاف
الالزامات المحضه فانه منها منهم لانه لا يلزمه هناك ما يلزم غيره اما
هنا يلزمه ما يلزم غيره فلا تهمة وبخلاف الخبر عن الرسول عليه فانه
لا ضرورة في قبول خبره اصلا لان في العدول كثرة وايضا يمكن العمل
بدليل اخر غير خبره قوله لان ذلك اشاره الى حل الطعام وحرمته
وطهارة الماء ونجاسته امر خاص اي حكم خاص او شيء خاص والتلقي بمعنى
الاستقبال اراد به تلقي خبره بالقبول والتحري طلب ما هو الاحرى
بالاستعمال من قولهم حرى بكذا اي جدير به وتحراه اذا توخاه
قوله وكونه مع الفسق بجر النون عطفا على الضرورة هذا بيان
الفرق بين خبر الفاسق بنجاسة الماء وبين خبر الكافر والصبي
فان الفاسق اهل للشهادة عندنا دون الصبي والكافر حتى ينعقد
النكاح بشهادة الفاسق قوله ما يلزم بضم الياء وكسر الزاء قوله
فلا يصار اليه اي الى خبر الفاسق يعني لا يقبل خبر الفاسق في باب
الحديث بالتحري قوله صاحب الهوى اي صاحب البدعة كالخارجي
والرفضي والجبري والقدري والمشبهي والمعطلي وانما سمي المبتدع
صاحب الهوى لميلانه الى محبوب نفسه بلا دليل شرعي او عقلي والهوى
محبوب النفس ومطلوبها من هوى الشيء بالكسر اذا احبه ثم روايتهم
في الحديث قيل يقبل لانهم انما وقعوا في الهوى لظنهم انهم على الحق فلا
يتهمون في الكذب وقيل لا يقبل وهو المختار لان الفسق من حيث
الاعتقاد شر من الفسق التعاطي والثاني مانع من القبول
فالاول اولى ولان من انتحل الهوى اي ادعاه مذهبا لنفسه ودعا
الناس اليه وحاج فالظاهر انه يتقول ويفتري فلا يؤتمن
على حديث الرسول عليه يقال انتحل فلان شعر غيره او قول غيره

اذا ادعاه لنفسه والمراد من اهل الخيال هنا الدعوى الباطلة اما شهادة
يقبل خلافا للشافعي الا الخطابية وهو قوم من غلاة الروافض فان شهادتهم
لا يقبل بالاجماع وقد عرف في الفروع قوله الى الميل الى الكذب هذا
كما روي عن ابن الراوندي انه كان يخترع الاكاذيب موافقا لمذهبه ثم يقول
انه حديث الرسول عليه السلام قوله ان كان الراوي معروفا اعلم ان الراوي
اما ان يكون معروفا او مجهولا فالمعروف اما معروف بالرواية والفقه
او بالرواية دون الفقه والمجهول اما شهد بصحة حديثه السلف او سكتوا عن
الطعن او اختلف في الطعن او رده السلف بالاتفاق او لم يظهر حديثه بين
السلف فحديث القسم الاول مقدم على القياس فان خالف القياس ترك القياس
وان وافق تايد به وعند مالك القياس مقدم لحجية القياس بالاجماع وفي
اتصال هذا الحديث شبهة لمخالفة القياس قلنا ان الشبهة في الحديث
الواحد عارض وفي القياس اصل لان الشبهة انما نشات في الحديث نقلا لا
اصلا والاخذ بما ليس في اصله شبهة اولى مما في اصله شبهة وحديث المعروف
بالرواية دون الفقه حجة ان وافق القياس وان خالف فكذا الا للضرورة
انسداد باب الراي فسنبين وحديث المجهول ان شهد السلف بصحته
صار حجة كحديث المعروف لكون شهادتهم تعديلا اياه وكذا اذا سكتوا عن
الطعن لان السكوت بيان في موضع الحاجة اليه وحديث المختلف في طعنه
حجة اذا وافق القياس لتايده به والا فلا والحديث الذي رده السلف
مستنكر لا يعمل به ولا يقبل والقسم الاخير لا يجب العمل به لكنه في حيز الجواز نظرا
الى العدالة في ذلك الزمان قوله والعبادلة هم عبد الله ابن مسعود وعبد الله
ابن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم هم جمع عبدل لغة في عبد قياسا او جمع
عبد على غير قياس كالنساء للمراة قوله لم يترك الا لضرورة انسداد
باب الراي اي لم يترك الحديث اذا خالف القياس الا اذا لزم

بالاتفاق

كالنساء

من مخالفته انسداد باب الراي حتى يتمكن لانه يكون ناسخا للكتاب 101
والسنة المشهورة ومعارضا للاجماع وهذا لان حجية القياس ثبت
بهذه الثلاثة مثاله ما روى ابو هريرة رضي الله عنه الوضوء مما مسته النار ورده
ابن عباس وقال انتوضا من ماء سخين او من دهن ندهن به ومثاله
ما روى ايضا في المصراة من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة
ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر
والمصراة والمحفلة بمعنى وهي الشاة التي لم تحلب اياما لتجتمع لبنها
في ضرعها للبيع وضمان التمر مكان اللبن مخالف للكتاب قال تعالى فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومخالف للاجماع ايضا لان الاجماع انعقد في
ضمان العدوانات على المماثلة ومثل الشيء اما صورة ومعنى كالحنطة للحنطة
والشعير للشعير او معنى لا صورة وهو القيمة وقيمة الشيء انما تقدر بالثمن
الوضعي او الجعلي والوضعي الذهب والفضة والجعلي الفلوس النافقة
والتمر بمعزل من ذلك وانما يرد ويترك حديث المعروف اذا لم يكن فقيها
اذا خالف القياس لان نقل الحديث بالمعنى كان مستفيضا بينهم والنقل
بالمعنى امر جسيم وشان عظيم لا يؤمن ان يذهب الغلط في نقله اذا لم يكن
الناقل فقيها فيرد احتياطا لدخول الشبهة في نقله كما هو ردت عائشة
رضي الله عنها رواية ابي هريرة رضي الله عنه ان ولد الزنا شر الثلاثة بقوله تعالى
ولا تزر وازرة وزر اخرى لا ازدراء بحاله معاذ الله من الازدراء بواحد من الصحابة
رضي الله عنهم اجمعين قوله وان كان الراوي مجهولا اراد به المجهول في رواية الحديث
لا في النسب وابصة بالباء المنقوطة بنقطة تحتانية والصاد المهملة على
وزن واسطة وسلمة بالفتحات وابو المحبق بالميم المضمومة بعدها
الحاء المهملة المفتوحة بعدها الباء المشددة المكسورة بنقطة تحتانية
قوله فكذلك اي يقبل اذا وافق القياس والا فلا وانما لا يقبل رواية

معقل ابن زهر

المجهول اذا خالف حديثه القياس ليقع الفرق بين من ظهرت عدالته
وبين من لم يظهر عدالته مثاله هذا حديث معقل بن سنان اختلف في
طعنه بيانه ان رجلا تزوج امراة بغير تسمية مهر ومات عنها قبل الدخول
فسيل عن ذلك ابن مسعود رضي الله عنه فجعل يجتهد شهرا فقال بعد شهر اري
لها مهر مثل مهر نسايها لا وكس ولا شطط فقام معقل ابن يسار وقال
اشهد ان رسول الله صلعم قضى في تزوج بنت واشق الاشجعية مثل
قضايك هذا فسر ابن مسعود سرورا لم يسر مثله قط لموافقة قضايه
قضاء الرسول عليه وعمل به الموافقة رايه ورده علي رضي الله عنه لمخالفته
رايه وقال حسبها الميراث ولا مهر لها واصح له وعمل علماؤنا رحمهم الله
بالحديث لانه وافق القياس عندهم ولم يعمل الشافعي لمخالفة القياس
عنده على انه روى الثقات عنه كعبد الله بن مسعود وعلقمة ومسروق
ونافع ابن جبير والحسن وروايتهم عنه تعديل اياه مع انه من قرن
العدول قوله وان لم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل بيانه
فيما روي عن فاطمة بنت قيس قالت طلقني زوجي ثلاثا فلم يفرض
لي رسول الله صلعم سكنى ولا نفقة ورده عمر رضي الله عنه فقال لا ندع
كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري صدقت ام كذبت
حفظت ام نسيت سمعت رسول الله صلعم يقول للمطلقة الثلث
النفقة والسكنى ما دامت في العدة ورده ايضا زيد ابن ثابت ورده
ايضا اسامة بن زيد زوج فاطمة هذه وكان اذا سمع منها هذا
الحديث رماها بكل شيء في يده ورده جابر ايضا ورد ته ايضا
عايشة وقالت تلك امراة فتنت العالم اي بروايته هذا الحديث
قال فخر الاسلام قال عيسى بن ابان اراد بالكتاب والسنة القياس
لانه ثابت بهما بيانه ان السكنى واجب بالاجماع فكذا النفقة والجامع

بقاء اثر من اثار النكاح فلان النفقة للاحتباس بحق الزوج وهو حاصل 102
فيجب النفقة كنفقة القاضي لما صار محبوسا لحق العامة وجبت نفقته
في بيت مال المسلمين وفيه خلاف الشافعي حيث يقول لا نفقة للمبتوتة تمسكا
بهذا الحديث قوله فصار كالمتواتر الى اخره لما فرغ من بيان اقسام
المسند شرع في بيان احكامها جملة قوله المستتر منه اي من خبر الواحد
والمستتر الذي لم يظهر قبوله ولا رده في السلف قوله ويسقط العمل
بالحديث الى اخره اعلم ان الخبر يلحقه التكذيب والانكار من الراوي او من
غيره فان كان من الراوي فلا يخلو اما ان انكره الراوي قولا او عملا فان كان
قولا قيل يسقط الاحتجاج به وهو الاصح لان انكاره حجة على نفسه
فيسقط روايته بالحجة او بالتناقض فيصير الحديث منقطعا وقيل
لا يسقط لاحتمال نسيان المروي عنه والراوي الا اذا تذكر برواية
المروي عنه قيل هذا قول محمد والاول قول ابي يوسف اما اذا انكره الراوي
عملا بان عمل بخلاف الحديث فلا يخلو اما ان يكون عمله بعد روايته الحديث او قبل روايته
او لا يعرف التاريخ فان كان بعد رواية الحديث سقط الاحتجاج بالحديث
لان عمله بخلاف الحديث بعد روايته لا يخلو اما ان كان حقا او باطلا فان كان حقا
يدل على الانتساخ وان كان باطلا يكون الراوي فاسقا فلا يكون رواية
الفاسق حجة فيسقط العمل بالحديث مثاله ما روى ابن عمر رضي الله عنهما ان
النبي صلى الله عليه وسلم رفع يديه في الصلوة عند الركوع ورفع الراس من الركوع
فسقط الاحتجاج به لعمل الراوي بخلافه بدليل ما قال مجاهد صحبت ابن عمر
سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح واما اذا كان خلاف الراوي
قبل رواية الحديث فلا يسقط الاحتجاج بالحديث لان الظاهر انه ترك
الخلاف حين سمع الحديث لموافقة السنة واما اذا لم يعرف التاريخ
فلا يسقط الاحتجاج ايضا لانه يحتمل ان يكون عمله بخلاف الحديث

بعد روايته او قبلها فان كان قبلها فلا يسقط وان كان بعدها فيسقط
فلا يسقط بالشبهة لانه حجة في الاصل اما اذا كان الانكار والخلاف
من قبل غير الراوي فلا يخ اما ان يكون غير الراوي من الصحابة رضي الله عنهم
او من غيرهم من ايمة الحديث فان كان من الصحابة فلا يخ اما ان كان الحديث
مما يحتمل الخفا او لا يحتمله فان كان الحديث مما لا يحتمل الخفا يدل خلاف
الصحابي على انتساخه كما روي انه عليه السلام قال البكر بالبكر جلد
مايه وتغريب عام ثم نفى عمر رضي الله عنه رجلا فلحق بالروم وارتد فحلف ان
لا ينفي احدا ابدا بعده وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة وهذا مما لا يحتمل الخفا
لان اقامة الحدود مفوضة الى الايمة فلو صح الحديث لما خفي عليهم لانا تلقينا
امور الدين منهم فيبعد في العقول عادة ان لا يخفى علينا امر من امور الدين
ويخفى عليهم وان كان الحديث مما يحتمل الخفا لندرة الحادثة فلا يدل خلاف الصحابي
على انتساخه كما روي عن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه انه لم يعمل بحديث
الوضوء على من قهقه في الصلوة وان كان الانكار من ايمة الحديث فلا يخ
اما ان يكون الانكار والطعن مبهما بان قال هو مجروح او مطعون او مفسرا
فان كان مبهما فلا يكون الطعن مقبولا لان الغالب هو العدالة في المسلمين
لا سيما في الصدر الاول وان كان مفسرا فلا يخ اما ان يكون تفسيره
بما يصلح جرحا او بما لا يصلح فان كان بما لا يصلح فلا يقبل كطعن بعضهم
على محمد ابن الحسن العتابي في قوله حدثني الثقة من اصحابنا من
بيان المروي عنه لان الراوي اذا قال حدثني فلان وهو عدل يصح تعديله
بالاتفاق فكذا اذا قال حدثني الثقة لان غير العدل لا يكون ثقة فيكون
تعديلا منه على ان الراوي قد يروي عمن هو دونه في السن او عن
قرينه او عن الصحابة وهذه الرواية صحيحة عند علمائنا الشريعة فيكنى عن
المروي عنه صيانة له عن الطعن الباطل وفيه ان كان مما يصلح جرحا

فلا يخ اما ان كان مجتهدا فيه او متفقا عليه فالاول لا يقبل عندنا كالطعن
بالارسال والثاني يقبل اذا كان من اهل النصيحة بان قال هو غير عدل
او غير عاقل اما اذا كان الطاعن من اهل التعصب والعداوة فلا يقبل
لكونه متهما في طعنه وذلك كطعن اهل الاهواء في اهل السنة والجماعة وكطعن
بعض الشافعية على بعض اصحابنا المتقدمين وما زاد على ذلك يعرف
في كتب سلفنا الماضين على الحق الثابتين على الصدق فطوينا ذكره
اعتمادا للعقول الوافية والاذهان الصافية قوله ويحمل على الانتساخ
معطوف على قوله ويسقط العمل قوله وهو فرع اختلافهما اي اختلاف
ابي يوسف ومحمد في صورة انكار القاضي على قضايه يدل على اختلافهما
في انكار الراوي وهذا لان نفس الرواية في باب الدين كالشهادة
في حقوق الناس الزاما كذا في التقويم صورته ادعى زيد مثلا على
عمرو عند القاضي انه قضى له عليه بحق والقاضي لا يتذكر قضاه فاقام
زيد البينة على قضايه لا يقبل البينة ولا ينفذ القضا عند ابي يوسف
وعند محمد يقبل وينفذ قوله والطعن المبهم لا يوجب جرحا بان
قال هو مجروح او مطعون كما لا يوجب في الشهادة ظاهر العدالة في المسلمين
بل اولى لانه اذا لم يوجب جرحا في الشهادة مع انها اضيق لاشتراط الذكورة
والحرية والعدد فلان لا يوجب في رواية الاخبار وبابها اوسع لعدم
اشتراط هذه الشروط بالطريق الاولى قوله جرح متفق بان قال ليس
بعدل او ليس بعاقل وقد مر فصل في المعارضة شرع في بيان
المعارضة بعد فراغه عن الحجج السالمة عنها لان الاصل عدمها والفرق
بين المعارضة والمناقضة ان المعارضة ايراد علة مبتداة بدون
التعرض لدليل المجيب والمناقضة ايراد الوصف الذي جعله المجيب
علة مع تخلف الحكم بيان هذا ان المجيب اذا شرع في بيان الدليل فلا يخ

اما ان يسلم السايل الدليل دون المدلول او الدليل دون المدلول الدليل اخر
يوجب خلافه او لا يسلم الدليل يتخلف الحكم في صورة فالاول المعارضة
والثاني المناقضة كما اذا قال الشافعي مثلا الشهيد لا يصلى عليه لانه مغفور
والصلوة على الميت للاستغفار فلا حاجة للشهيد اليه فنقول سلمنا
انه مغفور ولا حاجة للمغفور الى الاستغفار لكن عندنا ما يوجب
الصلوة على الشهيد وهو قوله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم اى
رحمة لهم والمغفور لا يستغني من الرحمة وكذا صلى النبي صلى الله عليه وسلم على
حمزه وساير شهدا احد حين استشهدوا او نقول لا نسلم ان المغفور
لا حاجة الى الصلوة لان النبي والصبي مغفوران ومع هذا يصلى عليهما بالاتفاق
والباقي سيعرف في باب القياس ان شا الله تعالى قوله لان ذلك
من امارات العجز اى لان التعارض والتناقض من علامات الجهل وهذا
لان المتعارضين لا بد من ان يندفع كل واحد منهما بالاخر فيكون في ثبوتهما
نفيهما والكلام اذا كان من ثبوته يلزم نفيه يكون دليلا على جهل قايله
تعالى القدير العليم الذي لا يجوز الجهل اصلا عن ذكره فكذا في المتناقضين
وانما يقع التعارض بين الدليلين لجهلنا التاريخ لانا اذا علمناه يكون
اخرهما ورودا ناسخا للاول فلا يبقى تعارض ولا تناقض ثم اعلم
ان المعارضة في اللغة هي الممانعة على سبيل المقابلة من عرض له امر
اى استقبله فمنعه والعوارض هي الموانع ويقال العارض ما لم يكن
اصليا في اصطلاح الفقها ما هو الثابت بمقتضى اللغة وهو المدافعة
بين الدليلين في حق الحكم وركنها تقابل الحجتين على السوا في حكمين
متضادين وركن الشي ما يقوم له ذلك الشي وشرطها اتحاد المكان
والزمان والجهة لان التعارض لا يتحقق الا باثبات التضاد و
التضاد بين الشيئين عبارة عن استلزام ثبوت احدهما نفي الاخر

وذا لا يكون الا بما قلنا لان الضدين لا يكون حصولهما في محلين محالا كالسواد
في موضع والبياض في اخر ولا يستلزم ثبوت السواد في موضع نفي البياض
عن المواضع كلها بل يستلزم نفيه عن موضع السواد وكذا كون الضدين
في زمانين لا يوجب التضاد والتنافي مع اتحاد المحل كحرمة الخمر بعد حلها
وممات زيد بعد حيوته وكذا كون الضدين بحسب جهتين مختلفتين
لا يوجب التضاد مع اتحاد المحل والزمان كام زيد حرام له حلال لابيه
وكالمنكوحة حلال للناكح حرام لغيره وحكمها ما ذكر في المتن قوله
المصير الى القياس واقوال الصحابة يعني ان حكم المعارضة بين الشيئين اذا
لم يعرف التاريخ المصير الى القياس او الى اقوال الصحابة هذا على قول الكرخي
لانه عنده تقليد الصحابي ليس بواجب فيما يدرك بالقياس وكان المصنف
اختار قوله فقدم ذكر القياس على اقوال الصحابة لكن هذا الترتيب
وهو المصير الى القياس او الى اقوال الصحابة فيما اذا كان المصير الى القياس
ممكنا بان كان الحكم مما يدرك بالقياس اما اذا كان مما لا يدرك به فالمصير
الى اقوال الصحابة والى هذا اشار بقوله ان امكن وعند ابي سعيد البردعي
تقليد الصحابي واجب يترك به القياس فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك
به وكان القاضي ابا زيد رحمه الله اختار قول البردعي حيث قال وان كان
التعارض بين الشيئين فالميل الى اقوال الصحابة ثم الى الراى قوله
تساقطا وهذا لانه اذا لم يتساقطا لا يخلو اما ان يعمل بهما او باحدهما
ففي الاول الجمع بين الضدين وفي الثاني الترجيح بلا مرجح وكلاهما فاسد
قوله اليه اى الى ما بعدهما قوله تعارضت الدلايل يعني ان الاخبار
والاثار متعارضة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا فاتحة ابن الجرا او الحر
ابن غالب حين قال لم يبق من مالي الا الحمر لاهلي كل من سمين
مالك وروي عن علي رضي الله عنه وجابر بن عبد الله ابن ابي اوفى رضي الله عنهم

ان النبي صلعم حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وفي الحديث كانوا يطبخوها
بوصيلدوان القدور لتغلي بها حتى نادى منادي رسول صلعم ان اكفئوا
القدور وذلك دليل الحرمة والنجاسة وقال ابن عباس رضي الله عنه الحمار
يعتلف القت والتبن وهما طاهران فسؤره طاهر وقال ابن عمر رضي الله عنه
انه رجس قوله ولم يصلح القياس شاهدا اي دليلا على الحكم وهذا لان
القياس ابدا يكون باعتبار المماثلة بين المقيس والمقيس عليه وهنا لا يمكن
ذلك فلا يصلح ذلك القياس لنصب الحكم ابتداء بيانه ان سؤر الحمار لا يمكن
اعتباره بسؤر الكلب لان الضرورة منعدمة في الكلب دون الحمار لان
الحمار يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني ويحتاج اليه في الركوب
والحمل فلم يكن سؤره نجسا كسؤر الكلب لعدم المماثلة ولم يمكن اعتباره
بسؤر الهرة ايضا لان الضرورة في الهرة اكثر منها في الحمار لان الهرة
تلج المضايق دونه فلم يكن سؤره طاهرا طهورا كسؤر الهرة ولم يمكن
اعتباره بسؤر الفارة لان الضرورة فيها فوق ما في الهرة فوق ما في
الحمار ولم يمكن اعتباره ايضا بعرقه لان الضرورة في العرق اكثر ولم
يمكن اعتباره ايضا بلحمه لان في اللعاب ضرورة لاختلاط الانسان به
ولا ضرورة في اللحم فلما لم يمكن القياس لان القياس لا وجود له بدون
المقيس عليه والاصول المذكورة لا يصلح واحد منها ان يكون مقيسا
عليه لعدم المماثلة قلنا تعذر الاصول والاصل كان في جانب الماء هو
الطهارة فلم يتنجس بالشك وفي جانب المحدث هو الحدث فلم يطهر بالشك
فبقي كل واحد من الماء والمحدث على ما كان وصار مشكلا وسؤره مشكوكا
فوجب ضم التيمم احتياطا ليخرج المكلف عن العهدة بيقين فان قيل
الدلايل لما تعارضت في اباحة لحمه وحرمته قلنا بحرمة لحمه لان الاصل
ان يغلب المحرم على المبيح فيما اذا تعارضا احتياطا او لعلة النسخ

بيان الاصل

105 فكان ينبغي على هذا ان يكون سؤر الحمار نجسا لان سؤر كل شيء معتبر بلحمه ولحمه
حرام نجس بلا شك قلت نعم لكن لم يقل بنجاسة سؤره للضرورة والبلوى
فان قلت ينبغي ان يكون سؤره مطهرا ايضا لانك قررت الاصول والاصل
في الماء هو التطهير قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا قلت يلزم على هذا
تغير اصل واحد لا اصول لانا كما نظرنا الى جانب الماء وقررنا الاصل فيه نظرنا
الى جانب المحدث وقررنا الاصل فيه فلو قلنا بان سؤره مطهر لم يبق تقرير
اصل في جانب المحدث اصلا لان التطهير عبارة عن اثبات الطهارة وازالة
النجاسة اذا استعمل في محل قابل له والمحل هنا قابل فلم نقل بكونه مطهرا
لهذه الضرورة تقريرا للاصلين ونظرا الى الطرفين فان قلت النجاسة
لما ارتفعت في سؤره للضرورة يكون طاهرا والماء المطهر اينما وجد يكون
مطهرا لا محالة فكان ينبغي ان يكون سؤره مطهرا قلت واعجبا منك
انك نسيت سريعا قول الفقهاء الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلو قلنا
بتطهير سؤره يكون ما هو الثابت بالضرورة ثابتا اكثر من قدر الضرورة
لانه لا ضرورة في التوضي بسؤره لانه تحصل الطهارة بالتيمم اذا اعتبرت سؤره
غير مطهر قوله فلم يسقط بالتعارض اي لم يسقط القياسان بالتعارض
لكن يجب العمل باستصحاب الحال عبارة عن ابقاء ما كان على ما كان لعدم الدليل
المزيل وكان القياس ان يسقط القياسان بالتعارض لاندفاع كل واحد
بالاخر لكن لم يسقط بل وجب العمل بايهما شاء المجتهد خطا كان او صوابا عند
الله تعالى لانه جعل حجة الله تعالى على عباده واحد القياسين حجة يقينا عند الله تعالى
والعمل باحدهما على احتمال انه حجة حقيقة اولى من العمل باستصحاب الحال
الذي هو العمل بلا دليل لا سيما اذا تقوى احدهما بتحري القلب والقلب نور
الفراسة يكون ذلك صوابا والاخر خطا لوجود الرجحان بدليل شرعي وهو
التحري عند الضرورة قوله لان القياس دليل قوله فلم يسقط قوله

والاستصحاب لا يصلح

بنور الفراسة قيل الفراسة مكاشفة المغيبات بالانوار الربانية
وذلك نور قلب المومن الذي قال في حقه النبي صلعم المومن ينظر بنور الله
وعن ثوبان رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال احذروا دعوة المسلم وفراسته
فانه ينظر بنور الله وينطق بتوفيق الله تعالى وقال عليه السلام اتقوا فراسة المومن
فانه ينظر بنور الله وقيل في قوله تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي ميت الذهن
فاحياه الله بنور الفراسة فاقول ان من كان مراقبا احواله وانفاسه مجتنبا
عن المعاصي صغايرها وكبايرها متخلقا باخلاق شرعية متحليا باداب
مصطفوية ولا يرى الخير والشر والنفع والضر الا من الله تعالى ولا يلتفت الى
مخلوق بعرض حاجته ولا يعتمد عليه طرفة عين تكون فراسته كالشمس
ساطعة انوارها لامعة اضواها ينطق بالصدق ويقول بالحق وعند جهينة
الخبر اليقين قوله ثم التعارض الى اخره ذكر المصنف ركن المعارضة وشرطها
بعد ما ذكر حكمها لان المقصود من الحقايق والشروط الاحكام انما قيد بقوله
في وقت واحد لانه اذا اختلف الوقتان لا يثبت المعارضة كما في قوله تعالى
والذين يتوفون منكم الاية مع قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن قال ابن مسعود رضي الله عنه من شا باهلته ان سورة النسا
القصرى وهو قوله تعالى واولات الاحمال نزلت بعد قوله تعالى اربعة اشهر
وعشرا فعن هذا قلنا بانقضاء عدة الحامل في الوفاة بوضع الحمل والمباهلة
الملاعنة وكانوا اذا اختلفوا في شي اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الكاذب
منا والبهلة بفتح البا وضمها اللعنة وسورة النسا القصرى التي بعد التغابن
والطولى التي بعد آل عمران وكذا اذا اختلف المحلان لا يثبت المعارضة
كما قيل في قوله تعالى وارجلكم الى الكعبين بنصب اللام وجرها لان النصب
حمل على الحاف والجر على المتخفف وكذا اذا لم يكن بينهما في القوة مساواة
كما اذا تعارض خبر الواحد بالمشهور كحديث القضا بشاهد ويمين

مع الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر فالحديث
المشهور يقتضي ان لا يجب يمين المدعي لاقتضا القسمة قطع الشركة وخبر الواحد
يقتضي صحة يمين المدعي فلم يثبت المعارضة لعدم المساواة لان المرجوح لا اعتبار له
بمقابلة الراجح والضعيف لا اعتداد له بمقابلة القوي قوله واختلف مشايخنا
الى اخره اذا تعارض نصان احدهما مثبت اي يثبت الامر العارض والاخر ناف اي
ينفي الامر العارض ويبقي الامر على ما كان فعند الكرخي المثبت اولى لقربه الى
الصدق وعند عيسى بن ابان يتعارضان ولا يترجح احدهما على الاخر بل يطلب
الترجيح من وجه اخر لان اعتبار الخبر باعتبار صدق الراوي وهذا موجود
في النافي كما في المثبت قوله واختلف عمل اصحابنا المتقدمين اراد بهم
اباحنيفة وصاحبيه رضي الله عنهم فتارة اخذوا بالمثبت كما في خبر بريرة وتارة
اخذوا بالنافي كما في حديث ميمونة والاصل في هاتين المسئلتين ان الامة
اذا اعتقت وزوجها حر او عبد يكون لها الخيار خلافا للشافعي في الزوج
الحر لقوله عليه السلام لبريرة حين اعتقت ملكت بضعك فاختاري وان المحرم
اذا تزوج يجوز عندنا خلافا للشافعي لان النبي عليه السلام تزوج ميمونة رضي الله عنها
وهو محرم والمثبت في خبر بريرة خبر حرية الزوج لانه يثبت الامر العارض
لان زوجها لم يكن حرا في الاصل بالاتفاق والنافي في خبر ميمونة خبر التزوج حال
الاحرام لانه ينفي الحل العارض لانه عليه السلام تزوجها بالاتفاق وبعد الاحرام
لكنه وقع الاختلاف في انه تزوجها في الاحرام او بعده فيكون خبر الاحرام
اصلا نافيا للامر العارض وبريرة براين مهملتين على وزن كريمة اسم
مكاتبة عايشة رضي الله عنها قوله لم يكن في الحل الاصلي اي في الحل قبل الاحرام
قوله في الجرح والتعديل اي في جرح الشاهد وتعديله اي تزكيته والجرح
مثبت لانه يثبت الامر العارض وهو الفسق مثلا والتزكية ناف لانه
ينفي الامر العارض ويبقي الامر الاصلي على ما كان بناء على ظاهر الاسلام

والاصل في ذلك اي الاصل الكلي فيما قلنا ان النفي لا يخلو اما ان يعرف بدليله او
لا يعرف او يكون مشتبه الحال فلعله يكون مشتبها على الدليل ولعله
لا يكون اما اذا كان يعرف بدليله كما في حديث ميمونة حيث يعرف النفي بدليله
وهو هيئة المحرم من كونه مكشوف الراس ولابسا غير المخيط وغير ذلك فيكون
النفي معارضا للاثبات فيطلب الترجيح من وجه اخر كما رجحنا في هذه الصورة وقلنا
ان خبر التزوج في الاحرام وهو خبر النفي اولى من خبر التزوج في الحل الطارئ وهو
خبر الاثبات لان راوي النافي ابن عباس رضي الله عنه وهو اثبت واضبط
واتقن من راوي المثبت وهو يزيد ابن الاصم رضي الله عنه واما اذا كان لا يعرف
النفي بدليله بل يعرف باستصحاب الحال فلا يكون النفي معارضا للاثبات
بل يكون الاثبات اولى كما في حديث بريرة لان خبر النفي اي خبر من اخبر انها
اعتقت وزوجها عبد خبر لا عن دليل فلعل زوجها كان اعتق ولم يعرف المخبر
ذلك بل بنى الامر على الاستصحاب وخبر الحرية خبر عن دليل لانه بنى امره
على الحقيقة فكان الاثبات اولى والجرح من هذا القبيل واما اذا كان النفي
مشتبه الحال كما في طهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته فالرجوع
في ذلك الى الراوي فان اسند خبره الى دليل بان قال اغترفت الماء
باناء طاهر من واد طاهر وحفظته كذلك عن النجاسة او قال طبخت
الطعام في قدر طاهرة من لحم طاهر وتوابل طاهرة وماء طاهر وحفظته
كذلك عن النجاسة يكون خبر النفي معارضا للاثبات فيتساقطان
ويبقى كل واحد من الماء والطعام على ما كان من الطهارة والحل وان
لم يسند خبره الى دليل بل قال ان الماء طاهر والطعام حلال
لما انهما كانا كذلك ولم اعلم بوقوع النجاسة وثبوت الحرمة
فيكون خبر النفي معارضا للاثبات لانه خبر لا عن دليل فيتنجس
الماء ويحرم الطعام وهذا معنى قولهم وطهارة الماء وحل
الطعام

107 الطعام من جنس ما يعرف بدليل قوله والا فلا اي وان لم يكن النفي
يعرف بدليله ولم يعتمد الراوي دليل المعرفة فيما يشتبه حاله فلا يكون
خبر النفي مثل الاثبات قوله فالنفي اي نفي حرية زوج بريرة بظاهر الحال
اي استصحاب الحال قوله ومن الناس من رجح الى اخره قال في الميزان
هذا قول بعض اصحابنا والشافعي وانما رجحوا على هذا الوجه يعني اذا كان
راوي الخبرين واحد وراوي الاخر اثنين او كان راوي احد الخبرين حرين
وراوي الاخر عبدين او كان راوي احد الخبرين رجلين وراوي الاخر
امراتين رجحوا رواية الاثنين على رواية الواحد ورواية الحرين على
رواية العبدين ورواية الرجلين على رواية المراتين لانه اقوى واقرب الى
الصدق ولانهم استدلوا بمسايل الماء والطعام والشراب التي ذكرها
محمد في كتاب الاستحسان من المبسوط حيث قال يوخذ بخبر الاثنين دون
الواحد وبخبر الحرين دون العبدين وبخبر الرجلين دون المراتين
اذا كان من جانب طهارة الماء ومن جانب اخر نجاسته او كان من جانب
حل الطعام ومن جانب اخر حرمته وعند عامة مشايخنا الترجيح بكثرة
الرواة غير صحيح في رواية اخبار الاحاد لانه يحتمل ان يكون الخبر الذي
رواته اقل منه هو الناسخ للذي رواته اكثر ولان الترجيح بفضل عدد
الرواة متروك باجماع السلف من الصحابة فانهم لم يرجحوا قط بهذا الوجه
فمن ادعى فعليه البيان وكذا الترجيح بالذكورة والحرية غير صحيح لان
الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون الى ازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما
يشكل عليهم على انه قال عليه السلام خذوا ثلثي دينكم من هذه الحميراء اي
من عائشة رضي الله عنها وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعمل بخبر سلمان وبريرة
قبل عتقهما ولا يطلب صدق خبرهما من غيرهما قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله
والذي يصح عندي ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة والى ذكر ابو حنيفة

وابو يوسف والصحيح ما قالا فان كثرة العدد لا يكون
دليل قوة الحجة قال تعالى ولكن اكثر الناس لا يعلمون وما يعلمهم
الا قليل وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين قوله دون الافراد
اى هذا الترجيح في العدد لا في الاحاد فانهم في الاحاد يوافقوننا
حتى اذا كان راوي احد الخبرين حرا والاخر عبدا او كان رجلا
والاخر امراة لا يترجح احدهما على الاخر بالحرية او الذكورة قوله
واستدل اى من احتج قوله هذا متروك اي الترجيح بفضل عدد الرواة
وبالذكورة والحرية وهذه الحجة اي الحجج السابق ذكرها من الخاص والعام
وغير ذلك وهذا هو وجه المناسبة بين البابين **باب**

البيان البيان لغة عبارة عن الظهور من بان اى معنى الكلام اى
ظهر بيانا وقد يستعمل في الاظهار اذا كان اسما من بيّن بمعنى المصدر
كالكلام والسلام من كلم وسلم كقوله تعالى ثم ان علينا بيانه
وعند اهل الاصول عبارة عن اظهار ما خفي على المخاطب قوله
وهو توكيد الكلام الى اخره اى بيان هذا ان كل حقيقة يحتمل المجاز
فاذا اكد الكلام يقطع الاحتمال يكون ذلك بيان تقرير كقوله تعالى
ولا طاير يطير بجناحيه يحتمل المجاز لانه يقال المرء يطير بهمته فلما قال بجناحيه
انقطع الاحتمال وكذلك كل عام يحتمل الخصوص واذا اكد الكلام
يقطع الاحتمال يكون ذلك بيان تقرير اى تقرير لمقتضى الظاهر
كقوله تعالى فسجد الملائكة والملائكة لفظ عام يحتمل الخصوص بان
يراد البعض فلما قال كلهم صار تقريرا المعنى العموم بمقتضى
الظاهر ونظيره من الاحكام ما اذا قال لامراته انت طالق ثم
قال عنيت به الطلاق من النكاح قوله وكذلك بيان التفسير
اى يصح موصولا ومفصولا في الاجماع وهو بيان المجمل كقوله تعالى

اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة قولا وفعلا وكذا بيان
المشترك كقوله لامراته انت باين ثم قال عنيت به الطلاق وهذا لانه
يحتمل وجوه بينونة وكذا في ساير الكنايات قوله نحو التعليق والاستثنا
اعلم ان المصنف اتبع فخر الاسلام في انه جعل التعليق والاستثنا
من واد واحد لكن القاضي ابا زيد والعلامة شمس الايمة السرخسي رحمه الله فرقا
بينهما فجعلا التعليق من بيان التبديل والاستثنا من بيان التغيير ولم
يجعلا النسخ من باب البيان وفخر الاسلام جعل النسخ من بيان التبديل
قالا البيان ما يظهر به ابتدا وجود الشي وبالنسخ يرتفع وينقطع فلا يكون
النسخ بيانا وقال فخر الاسلام النسخ بيان في حق الله تعالى لانه عبارة عن انتها
مدة الحكم المعلوم انتهاؤه عند الله تعالى تبدل في حقنا لان ظاهر الحكم كان يقتضي
البقا لعدم التوقيت فيه فسميناه بيان التبديل من هذا الوجه وجه قولهما
في ان بينهما فرقا ان الاستثنا رفع البعض وتقرير البقية على ما كانت فمن حيث
التقرير كان بيانا ومن حيث الرفع كان تغييرا وبالتعليق لا يرتفع البعض
بل يمنع حكم الكلام الذي شانه الثبوت في الحال مبدلا ما عليه الاصل الى زمان
وجود الشرط فمن حيث ان فيه منعا لم يكن بيانا ومن حيث ان فيه تغيير
الكلام من جهة الى جهة صار بيانا لان البيان ما يظهر به ابتدا وجود الشي وعند
وجود الشرط يظهر ابتدا الحكم فسميناه بيان التبديل ووجه قول فخر الاسلام
في عدم الفرق بينهما ان التعليق والاستثنا كلاهما مغير حكم اول الكلام فيصير
البيان بهما بيان تغيير غير ان التعليق يغير الحكم من حيث انه يمنع ثبوته
في الحال والاستثنا يغيره من حيث انه يمنع ان يكون البعض مرادا من الكلام
قوله فانهما يصح بشرط الوصل هذا بالاجماع حتى اذا قال لعبده انت حر
ثم قال بعد يوم ان فعلت كذا لا يصح التعليق او قال لفلان علي الف درهم
ثم قال بعد يوم الا مائة لا يصح الاستثنا ويلزمه تمام الالف وانما يصح اذا

اذا فصل اما بالاجماع او لانه يصير نسخا للكل كما في صورة التعليق لانه يصير
رفعا للحكم بعد ثبوته او نسخا للبعض كما في صورة الاستثناء لانه يصير
رفعا للبعض بعد ثبوته فلا يبقى البيان بيانا اما اذا وصل لا يلزم الرفع
بعد الثبوت لان الكلام يتم باخره والكل معتبر جملة واحدة هذا على
ما قال القاضي والعلامة السرخسي خاصة قوله واختلف في خصوص العموم
اعلم ان النسخ لا يكون الا بالتراخي بالاتفاق وخصوص العموم اذا كان
مقارنا يجوز بالاتفاق وان لم يكن مقارنا لا يجوز عندنا وعند الخصم يجوز
لانه عنده بيان تقرير وهو بالاتفاق يجوز موصولا ومفصولا وعندنا لا يجوز
لانه بيان تغيير وهو بالاجماع لا يجوز الا موصولا وهذا لان العام موجب
للحكم قطعا عندنا فبعد لحاق الخصوص لا يبقى كذلك بل يوجب الحكم مع ضرب
شبهة فكان الخصوص تغييرا من القطع الى الاحتمال فلا يجوز متراخيا وهذه
المسئلة لا كلام فيها ابتداء بل هي بناء على ما مضى في اول الكتاب وهو ان العام
قبل لحاق الخصوص هل يوجب الحكم قطعا ام لا قوله وعلى هذا اي على
اعتبار ان خصوص العموم لا يقع متراخيا قوله وبالفص منه اي
اوصى بالفص من الخاتم للاخر موصولا بالايصاء الاول قوله ان
الثاني اي الايصاء الثاني وهو الايصاء بالفص يكون خصوصا
للايصاء الاول وهو الايصاء بالخاتم فيكون الفص للموصى له الثاني
خاصة قوله فيكون الفص بينهما اي يكون الفص بين الموصى له
الاول والثاني مشتركا والحلقة للاول خاصة اعلم انه لم يرد هنا
العموم المصطلح المشتمل على افراده متفقة الحدود لانه لا اتفاق
بين الحلقة والفص من حيث الحقيقة بل اراد العموم اللغوي
وهو الشمول لان الخاتم يشملهما قوله واختلفوا في كيفية
عمل الاستثناء قال علماؤنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه

اي مع حكمه بقدر المستثنى اي الاستثناء يمنع التكلم من ان ينعقد موجبا
لحكمه بقدر المستثنى فيكون الاستثناء تكلما بالباقي بعده اي يكون
تكلما بالحاصل بعد الاستثناء بيان هذا ان الكلام لا يكون كلاما الا ان
يكون مفيدا معناه ولا يحصل ذلك الا اذا كان مراد المتكلم اخراج بعض
ما تكلم به وليس في كلامه دليل الاخراج فجعلنا صدر الكلام لهذه الضرورة
موقوفا الى اخره حتى يكون مفيدا فصار الاستثناء من هذا الوجه
مانعا اول الكلام من ان ينعقد موجبا لحكمه بقدر المستثنى فيصير
الاستثناء تكلما بالحاصل بعده لا محالة غير ان الحكم في المستثنى نفيا
او اثباتا يكون بطريق الاشارة لا بالقصد لان الاستثناء لا يخلو
اما ان يكون من المثبت او من المنفي فالاول في الاول والثاني في الثاني
وعند الشافعي الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني ان اول الكلام
منعقد لحكمه والاستثناء اخراج بعض الحكم بطريق المعارضة احتج بان الاستثناء
من الاثبات نفي وبالعكس اثبات بالاجماع ولا ذلك هنا الا بالمعارضة ويؤيده
كلمة التوحيد والجواب سلمنا ان الاستثناء اخراج بعض الحكم من كذا وكذا
كذا ولذا لكن لا نسلم انه لا يكون الا بالمعارضة ولئن سلمنا انه بطريق
المعارضة لكن يلزم منه الترجيح بلا مرجح وهو باطل بالاجماع بيانه ان صدر
الكلام يقتضي ادخال المستثنى في الحكم والاستثناء يقتضي اخراجه
عنه وبالاتفاق المستثنى خارج عن حكم اول الكلام فيلزم ح الترجيح بلا
مرجح لاستواء المقتضيين على انا نقول كيف يكون عمل الاستثناء بطريق
المعارضة ولا قيام ولا استقلال للاستثناء بنفسه لانه ابدا يحتاج
الى المستثنى منه فلا يحصل ح شرط المعارضة وهو المساواة فيكون
القول بالمعارضة كاسدا فاسدا واثبات الالوهية في المعبود الحق
بطريق الاشارة كما قلنا وثمرة الخلاف تظهر في قوله لفلان

على الف درهم الا ثوبا فعنده يلزمه الالف الا قيمة الثوب منه لان
الاستثناء اقتضى نفي ما اثبته اول الكلام بطريق المعارضة ولا يمكن
النفي الا من حيث القيمة وعندنا يلزمه تمام الالف لان الاستثناء لم يصح
حقيقة ولم يصر تكلما بالباقي لان الثوب من غير جنس الالف قوله
بمنزلة الخصوص اي يعمل بطريق المعارضة بالاجماع والقياس باطل لعدم
المماثلة لان دليل الخصوص قايم بنفسه بخلاف الاستثناء قوله كما اختلفوا
في التعليق اي اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء كما اختلفوا في التعليق
على ما مر وهو ان التعليق بالشرط يمنع الحكم لا العلة عنده وعندنا يمنع العلة
مقصودا والحكم ضمنا وقد قررناه فيما مضى قوله وعليه الاجماع
اي صار تقدير قول الرجل عندك الف الا مائة فانها ليست علي قوله
وعلى هذا اي على هذا الاصل الذي قلنا اعتبر الشافعي صدر الكلام عاما
في القليل والكثير في الحديث المذكور في المتن لان الاستثناء عارضه في المكيل
لان المسوى في الطعام هو الكيل فبقي صدر الكلام على عمومه فيما لا يعارضه
فيه وهو ما دون الكيل حتى لا يجوز عنده بيع الحفنة بالحفنتين والحفنة
ملء الكف وعندنا يجوز هذا البيع لان صدر الكلام لم يتناول القليل بيانه
ان معنى قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء والله اعلم الا مساويا بمساو والاستثناء
الحقيقي هو الذي يكون المستثنى من جنس المستثنى منه ولا مجانسة
بينهما لان المستثنى حال والمستثنى منه عين فقلنا الرعاية الاصل
في الاستثناء ان المستثنى منه الاحوال اي لا تبيعوا الطعام بالطعام
في الاحوال وهي حالة المساواة وحالة المفاضلة وحالة المجازفة الا في حالة
المساواة والمفاضلة والمجازفة لا تتحقق الا في الكثير على ما بان في
القياس فلا يكون القليل داخلا تحت الحكم قوله احتج اصحابنا
رحمهم الله الى اخره هذا الاحتجاج لابطال مذهب الخصم بيانه ان الاستثنا

لو كانت عاملة بطريق المعارضة لزم الكذب في خبر من تعالى
عن الكذب وهو غير جايز لانه تعالى اخبر عن نوح عليه السلام بلبثه
في قومه الف سنة الا خمسين فلو كان الاستثناء يتعرض بمنع الحكم
المستثنى منه لا ذاته كما قال الخصم لكان قوله تعالى الا خمسين
متعرضا لحكم الالف مع بقاء الالف وهو عين المحال والتزلزل
لان الالف اسم خاص لضعف خمسمائة لا يحتمل التسعمائة والخمسين
مع بقاء الالف بخلاف لفظ العام اذا خص منه بعض يكون اطلاق
اللفظ على الباقي بلا خلل لوجود العموم كما خص الذمي والمستامن من المشركين
لان التخصيص في صيغة الجمع الى الثلاثة جايز قوله وتفسيره
ما ذكرنا وهو التكلم بالباقي بعد الثنيا قوله ومنفصل اي منقطع
وهو ان يكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه قال عبد القاهر
يقال فيه اي في الاستثناء المنقطع انه استثناء بمعنى لكن قوله فجعل
مبتدا مجازا اي فجعل الاستثناء منقطعا مجازا اي مستعارا المعنى
لكن وجه المجاز حصول معنى لكن في هذا الاستثناء وهو ظاهر قوله تعالى
الا رب العالمين اي لكن رب العالمين ونظيره قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
والاستثناء منقطع لكون التايبين غير الفاسقين فيه وجه اخر
وهو ان يكون الاستثناء متصلا بان يكون الاستثناء من
الاحوال اي هم الفاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة وههنا
مسئلة مبنية على هذه الاية وهي ان المحدود في القذف اذا تاب
هل يقبل شهادته ام لا فعند الشافعي يقبل لانصراف الاستثناء
الى جميع الجمل السابقة لان الاصل عنده هو وعندنا لا يقبل

للنهي الوارد بطريق التابيد في عدم قبول شهادة القاذف بعد الحد و
لانصراف الاستثناء الى الجملة الاخيرة خاصة كما هو الاصل عندنا
في الاستثناء الوارد عقيب الجمل المعطوفة وهو يقيس الاستثناء
على الشرط الوارد عقيب الجمل المعطوفة حيث ينصرف الى الكل كقوله
عبدك حر وامراتي طالق ان دخلت الدار وكذا التعليق بمشية
الله تعالى كقوله عبدك حر وامرتي طالق ان شا الله تعالى ينصرف اليهما
جميعا قلنا ان في الاستثناء تغييرا بالاتفاق لحكم اول الكلام فلا يصار
اليه ما امكن لان الاصل عدم التغيير فانصرف الاستثناء لهذا المعنى
الى الجملة الاخيرة خاصة تقليلا للتغيير وليس من رفع الفسق قبول
الشهادة الا ترى الى العبد العدل لا يقبل شهادته يؤيده هذا المذهب
السديد قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا الى قوله الا ان يصدقوا
فالاستثناء فيه ينصرف الى الدية دون الكفارة بالاتفاق ولا معنى اذا
لما قال بخلاف الشرط لان الشرط لجعلنا الشرط الوارد في الاخر راجعا الى الكل
رعاية للصورة والمعنى وكذا التعليق لانه لا يكون الا بالشرط هذا هو
البرهان الساطع والدليل القاطع لوهم الخصم وقد قال اصحابنا في الجواب
غير ما قلت والله الهادي للعباد الى سبيل الرشاد قوله واما بيان
الضرورة اي بيان واقع للضرورة قوله يقع صفة لما قبله اي بيان واقع بغير
ما وضع له والضمير في له للبيان وفي بعض النسخ بالم يوضع له ولا تفاوت
قوله فصار بيانا اي صار تخصيص الام بالثلث بيانا لكون نصيب
الاب وهو الباقي بدلالة صدر الكلام لانه شركهما في الارث لا بمحض السكوت
فصار البيان من هذا الوجه في معنى المنطوق قوله نحو سكوت صاحب
الشرع اعلم ان حال الرسول عليه السلام يدل على حقيته الامر اذا راه من احد
ولم ينكره ولم يغيره لان بيان المشروع عليه واجب لكونه مبعوثا

للبيان فلا يجوز منه ترك الواجب لانه حرام وهو معصوم عن التقصير يرتبط
بقوله نحو سكوت قوله وفي موضع الحاجة الى اخره يحتمل انه انما اورد
هذا الكلي والله اعلم تاييدا وتاكيدا لما قبله اي السكوت في موضع الحاجة الى
البيان بيان كسكوت الصحابة عن قيمة منفعة ولد المغرور صار
بيانا على ان لا قيمة لمنفعة الولد ولا ضمان لها لان الاصل عدمه وفي [illegible]
الهداية المغرور من يطأ امراة معتمدا على ملك يمين او نكاح فتلد منه
ثم تستحق فولده حر بالقيمة يوم الخصومة باجماع الصحابة او بالنظر الى
الجانبين جانب الاب وجانب المدعي والباقي يعرف فيهما فان قلت فانه
ثابت بقوله بدلالة حال المتكلم وكلامنا في السكوت لا في الكلام قلت
اراد بالمتكلم الذي يصح منه الكلام لكنه سكت وهو الذي ليس في لسانه
افة ولا في ذاته طفولية وانما قلنا هذا لان سكوت الاخرس ليس ببيان
ارايت ان سكوت البنت البكر البالغة الخرساء هل يدل على رضاها في النكاح
كما يدل من البكر البالغة المتكلمة قوله ضرورة دفع الغرور اي غرر الناس
مثل سكوت الشفيع اي سكوته يدل على اسقاط الشفعة ضرورة دفع
الغرور فان المشتري يعتمد على سكوته ويبني بناء ويغرس غرسا فلو
لم يجعل السكوت بيانا يتضرر المشتري لانه ياخذ الشفيع بقيمة البناء
والغرس اذا كان مقلوعا ان شاء والا يكلف المشتري الهدم والقلع
والاضرار حرام بالحديث وكذا سكوت المولى يدل على الاذن اذا راى
عبده في المبايعة دفعا للغرور لان الناس يعتمدون بسكوت
المولى ويعاملون مع العبد ثم لو لم يجعل السكوت بيانا ويلزم على
العبد ديون لا يقدر على ادائها وهو مفلس ولا يقدر الغرما على بيعه
لانه محجور فيتضرر الغرما انتهى وهو لا يجوز قوله القول قوله في بيان يتضرر
المدة اي القول قول الحر في بيانها لانها مجملة والقول فيما اجمل
الى المجمل

الى المجمل والعطف لا يصلح بيانًا لانه لم يوضع بيانًا الا ترى ان قوله له علي
مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد قلنا هذا منقوض بالاجماع وهو
ما اذا قال لفلان علي احد وعشرون درهما او قال شاة او قال ثوبا او قال
مائة وثلثة دراهم او قال مائة وثلاثة اثواب وثلاثة شاة حيث يكون البيان
في الثاني بيانا للاول بالاجماع فلما بطل قوله ولا اصل معه يطرد ولا دليل له
عليه يعتمد قلنا لا بد هنا من امر يخرج عن حيص التقليد الى حيز علم
الاستدلال وهو ان حذف تمييز المعطوف عليه والاكتفاء بالبيان في
في المعطوف امر ثابت عرفا وعقلا اما الاول فان الرجل اذا قال بعت
منك هذا بمائة وعشرة دراهم او قال بمائة وعشرين درهما او قال بمائة
ودرهم يكون المراد من المائة الجملة هي الدراهم بدون بيان المجمل بالاتفاق
واما الثاني فهو ان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد
من حيث لا وجود للعطف الا بهما كان المضاف مع المضاف اليه
كذلك من حيث لا وجود للاضافة الا بهما والبيان في المضاف اليه بيان
للمضاف المبهم في قولك ثلثة رجال واربعة اثواب فكذا البيان في المعطوف
بيانا للمعطوف عليه لشمول العلة وهي الكينونة بمنزلة شيء واحد غير
انا لم نجعل البيان في الثاني بيانا في الاول فيما قاس عليه ان نفي رعاية
لاصل الوضع في العطف وجعلنا وجود البيان في الاول مخصوصا بما يكثر
لان الكثرة مستدعية للخفة ثم الكثرة يكون اما استعمالا او ذاتا
والاول كالمكيل والموزون لانهما يثبتان في الذمة في جميع المعاملات
والثاني كالجمع لان الجمع اكثر بالذات من الواحد والتثنية لوضعه على
الكثير كقولك مائة دراهم او ثلاثة اثوابا او ثلاثة اشياء بخلاف
ما قال ان في فانه ليس بكثير استعمالا لكونه غير ثابت في جميع
المعاملات الا ترى انه لا يثبت في الذمة قرضا ولا بيعا مطلقا

الا في السلم او ما هو بمعنى السلم كالبيع بثياب مقصوفة باجل وليس بكثير ايضا ذاتا
لكونه واحدا فلما ثبت انه لا كثرة فيه اصلا انعدم الحكم لانعدام العلة وهذا
هو البيان الكافي والبرهان الشافي للناظر بعين الانصاف المجتنب عن الاعتساف
قوله وذلك اي الكثرة فانها اي ثان الثياب باب
بيان التبديل والنسخ قيل في الفرق بينهما ان الاول رفع الحكم ببدل والثاني
يكون تارة بلا بدل كتحريم نكاح الاخت وحرمة الخمر وتارة يكون ببدل كانتساخ التوجه
الى بيت المقدس وغيره واحسن ما قيل في تعريف النسخ هذا بيان انتهاء الحكم الشرعي
المطلق الذي في تقديرنا او هامنا استمراره لولاه بطريق التراخي والمراد بالحكم
المحكوم لان الحكم صفته تعالى القايم بذاته ازلا وابدا لا يجوز انتهاؤه ثم اعلم ان
النسخ جائز عقلا وشرعا خلافا لليهود لعنهم الله لانهم ان النسخ لو جاز يلزم البدا
والتناقض على الشارع وهو لا يجوز قلنا لا نسلم الملازمة وهي انما يثبت اذا كان
الوقت واحدا كما اذا قال رجل لعبده اذا جاء غدا فاشتري اللحم ثم قال اذا جاء
غدا فلا تشتري اللحم اما اذا كان ثبوت الناسخ في وقت دون وقت المنسوخ
فلا يلزم ذلك بيان هذا ان شرع المشروعات لمصلحة العباد والمصالح تتبدل
باختلاف الاوقات ومثل هذا لا يكون بداءً ولا تناقضا الا ترى ان الطبيب يامر
لشيء في وقت كان نهى عنه في وقت اخر لتبدل المصلحة فلا يسمى بداءً ولا تناقضا
كذا فيما نحن فيه وانما يقول من يقول بالبداء عن جهله او عناده فلا يلتفت
على انا نقول جواز النكاح بين الاخوة والاخوات كان ثابتا في شريعة ادم
وبه حصل التناسل ثم انتسخ ولا محيص لهم عن هذا وما روي عن موسى عليه السلام
انه قال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض فلا حجة لهم به لثبوت
تحريف كتابهم بالنص قوله بيان لمدة الحكم الى اخره اي النسخ بيان محض
لانتهاء مدة الحكم الشرعي المطلق عن الوقت المعلوم انتهاؤه عنده تعالى
في حق الله تعالى تبديل في حقنا بيان الاول لان الله تبارك وتعالى عالم بحقايق

الامور جواهرها واعراضها كلياتها وابعاضها لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء فاظهر بالناسخ ما اراد كما اراده وصار النسخ بيانا محضا في حقه وبيان
الثاني ان الحكم لما كان مطلقا عن الوقت ثم ورد النسخ صار النسخ تبديلا في حقنا لان
الاصل في كل ثابت دوامه وهذا لان العلم ببقائه لعدم المزيل والاصل عدم العارض
فيكون الدوام هو الاصل في كل ثابت قوله وهو كالقتل اي النسخ في ان القتل بيان
محض في حق الشارع لانتهاء الحيوة لان المقتول ميت باجله لا اجل له سوى هذا
على ما قال تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون تبديل
في حق القاتل اي في زعمه انه لو لم اقتل لبقي حيا والمرء مواخذ بزعمه فيواخذ بالقصاص
في العمد وبالدية في الخطاء قوله ومحل النسخ الى اخره اعلم ان الكلام هنا في اربعة
اشياء في بيان نفس النسخ وقد مر ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ والكل يجيء
على نسق ثم اعلم ان محل النسخ حكم النسخ يحتمل الوجود والعدم مطلق عن الوقت
والابد وهذا كسائر العبادات المفروضة فانه لو قال الشارع جعلت وقت
الظهر سببا لوجوب صلوة الظهر الى وقت كذا لكان صحيحا وكذا اذا قال جعلت
شهود الشهر سببا لوجوب الصوم الى وقت كذا وانما احترزنا بقولنا يحتمل الوجود
والعدم عما لا يحتمل الوجود والعدم وهو اما واجب الوجود لذاته وهو الذي يلزم
من فرض عدمه محال فلا يجوز النسخ او ممتنع الوجود لذاته كالصاحبة والشريك
لله تعالى وهو الذي يلزم من فرض وجوده محال فلا يجوز النسخ ايضا وكذا كل ما
يثبت بمجرد العقل لا يجوز فيه النسخ لقيام دليله وانما احترزنا بقولنا مطلق عن
الوقت عما هو موقت كما اذا قال الشارع مثلا افعل كذا الى وقت كذا فلا يجوز النسخ
فيه قبل ذلك الوقت للزوم البدا والبدا لا يجوز على الله تعالى لاستلزامه سابقة
الجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وانما احترزنا بقولنا مطلق عن الابد عما هو
موبد فلا يجوز فيه النسخ للزوم البدا ثم المؤبد على قسمين ما هو ثابت نصا كقوله
تعالى خالدين فيها ابدا وما هو ثابت دلالة كالشرائع التي قبض على قرارها رسول
الله صلى الله عليه وسلم

وهذا لان النسخ لا يجوز الا بالوحي ولا وحي بعد النبي صلعم فلا يجوز النسخ

ثم اعلم ان النسخ جائز في الامر والنهي باجماع المسلمين اما في الاخبار هل
يجوز ففيه تفصيل فان كان الاخبار في حكم شرعي مطلق يصح النسخ فيه
بان ورد الخبر بحل شيء مطلقا ثم بحرمته فان كان في حكم شرعي موقت
او مؤبد فلا يصح النسخ فان قال الشارع مثلا هذا الشيء حلال الى وقت
كذا او ابدا ثم ورد النسخ قبل مضي المدة فلا يجوز للزوم البدا وان كان
في غير حكم شرعي فلا يجوز للزوم الكذب كما اذا اخبر الشارع مثلا ان المومنين
يدخلون الجنة والكافرين يدخلون النار فلا يجوز النسخ فيه اصلا قوله
او دلالة عطف على قوله نصا قوله والشرط التمكن من عقد القلب اي
شرط صحة النسخ التمكن من اعتقاد القلب لا التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة
لهم ان المقصود من الامر والنهي الفعل وقبل التمكن من الفعل وورود النسخ يكون
بداء فلا يجوز قلنا لا نسلم ان المقصود ما قلتم بل المقصود الابتلاء والابتلاء
تارة يكون بالاعتقاد والفعل وتارة بالاعتقاد لا الفعل والاعتقاد
وهو عزيمة القلب على شيء هو الاصل لتوقف الفعل في كونه قربة على العزيمة
دون العكس فلا يلزم البداء الا ترى انا ابتلينا بالاعتقاد على حقية
المتشابه والمجمل قبل البيان دون الفعل على انا نقول ان النبي عليه السلام امر
بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخت الا خمس صلوات فلم يكن متمكنا
الا من عقد القلب ولا سعة اذن لما قالوا قوله ولا خلاف بين الجمهور
الى اخره اعلم ان القياس لا يجوز ان يكون ناسخا عند الجمهور خلافا
لابن سريج من الشافعية وجه قول الجمهور ان القياس ادنى من
الكتاب والسنة فلا يصلح ان يكون الادنى رافعا للاعلى لقوله تعالى
ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وقد قال علي رضي الله عنه
لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني

رايت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وسنبح بالسبين
والجيم على وزن تصغير فلس فلس قوله وكذا الاجماع اى لا يصلح ان يكون ناسخا ملبس ٤
لانه لو جاز النسخ به لا يخ اما ان يكون فى زمان النبى صلعم او بعده وكلاهما
باطل فى الاول فلانه لا ينعقد الاجماع ورأى النبى مخالف للاجماع فاذا وجد
منه البيان يكون ذلك نصا منه فيكون النسخ ح بالنص لا بالاجماع واما
الثانى فلانه يلزم منه الخلاف والكذب فى خبر الله تعالى فلا يجوز قال تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وانما قيد بقوله عند اكثرهم احترازا
عن قول بعض مشايخنا المتاخرين فان عندهم يجوز نسخ الكتاب والسنة
بالاجماع لان الاجماع قطعى كما وجب قول العامة من ولان الاجماع عبارة عن اجتماع
الآراء ولا يدرك بالرأى نهاية وقت الحسن او القبح لان العقل يتوقف فيها
لكون ذلك من المقدرات قوله وانما يجوز النسخ الى اخره لما بين ان القياس
والاجماع لا يجوز ان يكونا ناسخين من بين سائر الحجج شرع فى بيان الناسخ
وهو على اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة ونسخ
الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب هذا عندنا وعند الشافعى لا يجوز نسخ
الكتاب بالسنة وبالعكس له فى الاول قوله تعالى قل ما يكون لى ان أبدله من تلقاء نفسى
ان أتبع الا ما يوحى الى وقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير
منها او مثلها وليست السنة مثل الكتاب وقوله عليه السلام اذا روى لكم منى حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه وله فى
الثانى قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء والسنة شىء فيكون
الكتاب بيانا لحكمها لا رافعا ولانه لو جاز نسخ احدهما بالاخر يكون سببا
للطعن بان يقال ما يقول الرسول يكذبه الله تعالى وبالعكس فلا يجوز
قلنا لا نسلم ان الاية الاولى ينفى نسخ الكتاب بالسنة لان نسخها بالوحى لا
بالهوى من تلقاء نفسه والمنفى هو ولا نسلم ان التخيير به او المماثلة

بوحى متلو لم يجوز بوحى غير متلو وقد قيل فى الجواب عن الحديث انه لا يكاد
يصح لانه تعالى امرنا والزمنا اتباع رسوله بدون قيد العرض على كتاب الله
قال تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا والحديث يلزمنا
اتباعه بقيد العرض فيكون مخالفا للكتاب فلا يصح ولئن صح فالمراد به اخبار
الاحاد لا ما هو المسموع من فى رسول الله صلعم ولا ما هو كالمسموع منه كالمتواتر
بدليل قوله اذا روى ولم يقل اذا سمعتم منى والجواب عن الاية الاخيرة ان
النسخ عبارة عن بيان انتهاء مدة الحكم فيكون نسخ الكتاب بالسنة بيانا لانتهاء
حكم ثبت بالسنة ولا معنى لما قال انه يكون سببا للطعن لانه يصح نسخ الكتاب
بالكتاب بالاتفاق ولم يقل احد من المسلمين انه يصير سببا للطعن بان يقال
ان الثانى مكذب للاول وكذا يصح نسخ السنة بالسنة ولم يصر سببا للطعن بالاتفاق
هذا لابطال مذهب الخصم اما الدليل لاثبات مذهبنا فالنقل والعقل اما النقل
فقوله عليه السلام لا وصية لوارث نسخ قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك
خيرا الوصية للوالدين والاقربين فانتسخت فريضة الوصية بالحديث وقول ابن
عمر وعايشة رضى الله عنهما ان النبى صلعم لم يمت حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء
فيكون نسخا لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد والناسخ ليس فى الكتاب فيتعين
السنة فان قلت لا نسلم ان اية الوصية للوالدين انتسخت بالسنة بل باية
المواريث قلت لا ينافى ثبوت الارث ثبوت الوصية فلا يستلزم الميراث نفى
الوصية على انه تعالى رتب الارث على وصية نكرة بقوله تعالى من بعد وصية
يوصى بها او دين فلا يخ اما ان يراد من الوصية المنكرة الوصية المعرفة وغيرها
فان كان الاول يكون ذكر المنكرة ثم المعرفة لا ناسخا لها وان كان الثانى
فلا يلزم من ترتيب الارث على المنكرة عدم ترتيبه على المعرفة فيكون الارث
مرتبا على المعرفة والمنكرة جميعا عملا بالمقيد والمطلق فلا يكون اية المواريث
ناسخة ح لاية الوصية للوالدين فيتعين السنة للنسخ ثم الدليل الثانى نسخ

السنة بالكتاب ما صالح رسول الله صلعم قريشا عام الحديبية
ان يرد عليهم من جاءه من مسلميهم فنسخه قوله تعالى فان علمتموهن
مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار والصلوة الى بيت المقدس
كانت بالسنة فنسخت بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
ونظير نسخ الكتاب بالكتاب قوله تعالى فاعف عنهم واصفح نسخ بقوله
فاقتلوا المشركين ونظير نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها واما المعقول فهو ان النسخ عبارة عن
بيان انتهاء مدة الحكم وهذا المعنى يشتمل كل الصور فيجوز النسخ في الكل
ولا يستنكر بيان الله تعالى ما جرى على لسان رسوله او بيان رسوله
ما انزله تعالى في كتابه على انا نقول للخصم اذا قال الرسول هذا الحكم من
الكتاب نسخ ولم ينقل من الكتاب شيأ اكنت تقبل خبره فان قلت اقبل
فقد تركت مذهبك وان قلت لا اقبل فقد خلعت ربقة الاسلام عن عنقك
ونعوذ بالله عن العمى بعد الهدى قوله ويجوز نسخ التلاوة الى اخره
اعلم ان اقسام المنسوخ اربعة نسخ التلاوة والحكم ونسخ التلاوة دون الحكم
ونسخ الحكم دون التلاوة ونسخ وصف الحكم اما الاول فنحو صحف ابراهيم
ومن تقدمه من الرسل وقد صارت منسوخة بحيث لم يبق لها اثر وذلك
بطريقين صرف الله حفظها عن القلوب وموت العلماء بلا خلف ومثل
هذا كان جايزا في القران الا انه لم يجز بعد وفاته عليه السلام لئلا يلزم
الكذب في خبر الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والقسم
الثاني والثالث جايز عندنا خلافا للبعض لهم ان المقصود من النظم
الحكم فلا يجوز بقاء التلاوة بلا حكم وكذا لا يثبت الحكم بلا سبب فلا
يبقى بدون السبب ولنا ان الجنب والايذاء باللسان في الزواني
كان مشروعا فنطق به القران ثم نسخ بالجلد والرجم وكذا

الاعتداد الى الحول في عدة الوفاة كان مشروعا بقوله تعالى متاعا الى الحول
غير اخراج ثم انتسخ ولم يبق الا التلاوة ولا نسلم ان المقصود من النظم
الحكم الثابت لغة فقط بل له حكمان اخران غير الحكم الثابت لغة جواز
الصلوة به والاعجاز فلم يلزم من انتفاء حكم ثابت لغة انتفاؤهما فلا يلزم
انتفاء المقصود من النظم ح تبعا للحكم وفي قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
فصيام ثلثة ايام متتابعات نسخ تلاوة متتابعات وبقي حكم وهذا لان قراءته
كانت مشهورة في السلف الى زمان الامام الاعظم ابي حنيفة رضي الله عنه وابن مسعود
عدل ثقة لا وجه لترك تصديقه في خبره الا اثبات الحكم اذ لا يمكن اثبات التلاوة
ح صرف قلوب ساير الصحابة عن حفظها وقولهم لا يبقى الحكم بدون السبب غير
مسلم لان بقاء الحكم مستغن عن بقاء السبب على ما عرف قوله والزيادة على
النص نسخ عندنا هذا هو القسم الرابع من اقسام المنسوخ خلافا للشافعي رحمه الله
ان النسخ بيان انتهاء المدة ولا يحصل ذلك هنا لان بالزيادة يتقرر اصل المشروع
على ما كان فلا ينتهي فلا يكون نسخا ولنا ان ما قلت صورة وانما المراد من النسخ
هنا ما هو النسخ معنى وهو حاصل هنا بيانه ان بالزيادة يصير اصل المشروع بعضا
وما للبعض حكم الوجود الا ترى ان الركعة من الفجر لا يكون له حكم وجود الركعتين
وكذا لا يكون لبعض المطهر حكم الكل حتى لا يمنع جواز التيمم فلما صار اصل المشروع
بعد الزيادة عليه تبدل من الكل الى البعض وليس معنى النسخ الا التبدل فحصل النسخ
قوله فيما يجب حقا لله انما قيد به لان ما وجب للعبد يكون فيه للبعض حكم
الوجود حتى ان المديون اذا ادى بعض ما عليه يكون محسوبا قوله ولهذا لم نجعل
الى اخره وهذا ايضاح لقوله الزيادة على النص نسخ عندنا بيانه ان الزيادة
لما كانت نسخا لم نجعل علما وفاتحة ركنا في الصلوة بخبر الواحد وهو
قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لان النسخ لا يجوز بخبر الواحد
فلا يزاد بهذا على قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر كيلا يلزم النسخ قوله

وابوا اي لم يقبلوا وهو الايضاح ايضا عطفا على قوله لم يجعل علم ان زيادة
النفي بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد ماية وتغريب عام
لا يجوز لان الثابت في حد زنا البكر هو الجلد بالاية فاذا زيد عليه النفي
يلزم النسخ لما قلنا فلا يجوز النسخ بخبر الواحد وانما قيد بقوله حدا احترازا
عن النفي سياسة اذ هو يجوز الا يرى الى ما روي ان عمر رضي الله عنه سمع ليلة
في المدينة قايلة هل من سبيل الى خمر لا شربها ام هل سبيل الى نصر بن حجاج
فسال عنه فقيل انه رجل صبيح مليح تفتتن به النساء فنفاه عمر عن المدينة
وما ذاك الا بطريق السياسة لان صباحة الوجه لا توجب التغريب
حدا بالاجماع قوله وزيادة الطهارة اي ابوا زيادة الطهارة بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة على ما ثبت بقوله وليطوفوا بالبيت
العتيق لئلا يلزم النسخ وكذا ابوا زيادة قيد الايمان في كفارة الظهار
واليمين لهذا المعنى بخلاف كفارة القتل فان قيد الايمان فيه منصوص
ثم اعلم ان هاهنا لفا ونشرا بقوله بخبر الواحد يرجع الى قوله زيادة
النفي وزيادة الطهارة ع ~~الطهارة~~ اي ابى علماؤنا زيادتهما بخبر الواحد
وقوله او القياس يرجع الى قوله وزيادة صفة الايمان اي ابى علماؤنا
زيادة الايمان في كفارة الظهار واليمين بالقياس على كفارة القتل بان
تعال هذه كفارة وتلك كفارة فيقاس هذه على تيك ويجوز ان يتعلق قوله
بخبر الواحد بقوله وزيادة صفة الايمان ايضا لما روى ابو هريرة ان
رجلا جاء الى النبي صلعم برقبة سوداء وقال علي عتق رقبة افتجزي هذه
فامتحنها بالايمان فوجدها مؤمنة فقال عليه السلام اعتقها فانها مؤمنة
فتعليله بالايمان يدل على شرط قيد الايمان فصل والذي يتصل
بالسنن افعال رسول الله صلعم وانما قال يتصل اشارة الى انحطاط رتبة
فعله عليه السلام عن قوله والمباح ما يتخير فيه العاقل بين التحصيل والترك

شرعا والمستحب هو المندوب وهو ما في فعله ثواب وليس في تركه عقاب 116
والفرق بين الزلة والمعصية ان الزلة فعل محرم وقع لا عن قصد اليه
والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه وهذا لان الزلة اخذت من زل في الطين
وليس بقصد العاقل الى الزلل فيه بل الى المشي في الطريق وانما يحصل الزلل في
الطين لا عن اختيار ثم اعلم ان العلماء اختلفوا فيما صدر عنه من الافعال اذا
لم يكن عن سهو او مما جبل عليه الانسان كالاكل وغيره ولم يعلم على اي جهة
فعله من وجوب ذلك في حق امته قالت الواقفية موجبه الوقف عملا واعتقادا
الا بدليل لاحتماله امورا شتى وقال بعضهم الوجوب لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول وقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله وقوله تعالى فاتبعوه لعلكم تهتدون
وقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره والامر يشمل القول والفعل قال تعالى وما امر فرعون
برشيد والمراد الشان وقال الكرخي من اصحابنا العراقيين حكمه الاباحة
(اي الطريق) للتيقن الا بدليل على الوجوب او الندب فاذا وجد الدليل لا يلزمنا المتابعة
الا بدليل المشاركة لاختصاصه عليه السلام باشياء في الواجب كصلوة الليل
وفي المباح كحل الزايدة على الاربع وقال الجصاص وهو من اصحابنا العراقيين
ايضا حكمه الاباحة لانه يقين لكونه معصوما عن الحرام الا بدليل على الوجوب
او الندب فاذا دل الدليل يلزمنا اتباعه على ذلك الوصف الا اذا دل دليل
الخصوص وهذا لان الاتباع اصل للايات الموجبة للاتباع والخصوص بعارض
وهذا هو اختيار علماء بخارا وقال مشايخ سمرقند حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا
عينا لكن يعتقد على الابهام ان ما اراد الله منه فهو حق وهذا لان الاقتداء
والمتابعة اصل لما تلونا غير ان احتمال الخصوص ثابت فلما كان كذلك قلنا
بالوجوب عملا لانه ان كان واجبا في الواقع فقد اسقط عن نفسه الاثم والعقاب
وان كان مندوبا فقد احرز الثواب ففيه خروج عن العهدة بلا ارتياب

ولم يقل بالوجوب اعتقادا عينا لئلا يلزم اعتقاد ما ليس بواجب واجبا
وما ليس بمباح مباحا وهو لا يجوز قوله ولابد عن الاقتران ببيان انه زلة
اما من الفاعل كقول موسى عليه السلام حين قتل القبطي بوكزته هذا من عمل الشيطان
او من الله تعالى كقوله فعصى آدم ربه فان قلت بم يبطل فرقك بين الزلة والمعصية
بهذه الاية لانك اوردتها نظيرا للزلة قلت نعم لو اريدت الحقيقة وذلك ممنوع
وانما المراد من المعصية الزلة مجازا الا يرى الى قوله تعالى فنسي ولم نجد له
عزما قوله ومما يتصل بالسنن الى اخره اعلم ان العمل بالاجتهاد لرسول
الله فيما لم يوح اليه من الاحكام الشرعية هل هو جائز او لا قال بعضهم
بعدم الجواز لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اخبر
ان نطقه وحي يوحى اليه والوحي لا يسمى رايا واجتهادا وقال بعضهم
بالجواز لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو يشمل النبي وغيره بل
للنبي اولى بهذا الوصف والصحيح ما ذكر في المتن وهو العمل بالراي بعد انتظار
الوحي والياس عنه وهذا لان الوحي الظاهر اقوى الطرق والعمل
بالاقوى هو الاولى بيانه ان النبي عليه السلام جوز بعضهم الخطاء عليه وان
كان لا يجوز القرار على الخطاء عليه عند الكل فيكون العمل بالراي بعد
انتظار الوحي احق واحرى ولا يقال ان العمل بالراي عمل بالهوى لان
المراد من الهوى هوى النفس الامارة بالسوء والعمل بالراي
بالنظر في طرق الاحكام عملا بالاعتبار المنصوص بمعزل من ذلك قوله
فكان لا يقر على الخطاء بفتح القاف اي لا يقرر وفيه اشارة الى جواز
الخطاء على النبي صلعم على ما هو مذهب البعض والدليل عليه ما شاور
النبي عليه السلام في مفاداة اسارى بدر ابا بكر وعمر رضي الله عنهما فعمل براي
ابي بكر وكان رايه هو فعوتب بقوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما اخذتم عذاب عظيم وجواز الفداء بالمال وفساده من امور

الشرع غير ان القرار على شيء مما ابتلي به يدل على كونه صوابا لانه عليه
من الله تعالى بمنزلة صحابي من النبي عليه السلام فلا يجوز تقرير الله اياه على
الخطاء كما لا يجوز تقرير النبي الصحابي على الخطاء اذا تكلم عنده قوله وهو
نظير الالهام اي عمل النبي بالاجتهاد وقراره على شيء مما ابتلي به كالالهام من
حيث ان يكون دليل الصواب في حقه وان لم يكن في حق غيره كما ان الالهام
حجة قاطعة في حقه دون غيره قيل الالهام ما يخلق الله تعالى في قلب العاقل
من العلم الضروري الداعي الى العمل المرغوب فيه قوله ومما يتصل بسنة نبينا
شرائع من قبله الشرائع جمع شريعة وهي ما بين الله تعالى فعله من غير انكار
اعلم ان شريعة من قبل نبينا هل تلزمنا ام لا فيه اختلاف قال بعضهم
يلزمنا لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ولان التابيد
هو الاصل والتوقيت انما يكون بالنص عليه وقال بعضهم لا يلزمنا
الا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة
ومنهاجا وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا لقوله تعالى قل صدق الله
فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا ولما تلونا اولا وهذا كالمال الموروث فانه
عين ما كان للمورث ولا يقال انه ملك المورث حال ما ثبت الملك للوارث
نعم قد يقال مجازا باعتبار ما كان والقول الصحيح ان ما ثبت من شرائع
من قبل نبينا ببيان الله تعالى في كتابه او ببيان رسوله يلزمنا على انه
شريعتنا لا ما ثبت بلسان اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتابهم لثبوت
تحريف كتابهم بالنص قال تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه وانما قلنا انها
تلزمنا على انه شريعتنا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
والجواب عن الاية الاولى ان الهدى ان كان يشمل الايمان والشرائع اريد منه
الدين توفيقا بين الايتين المتعارضتين اولان الاقتداء بالانبياء في شرائعهم
لا يمكن لاختلافها وانما يمكن في الدين لانه واحد قال تعالى ان الدين عند الله

الاسلام والجواب [illegible] فاقول لا نسلم ان التابيد هو
الاصل ع لكن سلمنا ان التابيد هو الاصل لكن لا نسلم ان التابيد
ابتنا والجواب عن قوله تعالى ملة ابراهيم ان المراد من الملة الدين
لانها واحد في اللغة قوله ان ما قص الله تعالى بالقاف وفي بعض
النسخ بالنون ولعا وجه منها اي من الشرائع قوله وما يقع به
ختم باب السنة فصل متابعة اصحاب النبي عليه السلام اعلم ان تقليد
الصحابي واجب عند ابي سعيد البردعي يترك به القياس ع وعند الكرخي لا يجوز
تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس وعند الشافعي لا يقلد احد منهم وعند الشيخ
ابي منصور الماتريدي عن اصحابنا ان تقليد الصحابي يجب اذا كان من
اهل الفتوى ع ولم يخالفه صحابي اخر واذا خالفه فلا لكن يرجح احد القولين
بدليل وهو الاصح وقال بعضهم يجب تقليد الخلفاء الراشدين واحتج البردعي
بقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقوله
عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واحتج الشيخ ابي الحسن
الكرخي بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وما روي عن عمر انه كتب
الى شريح اقض بكتاب الله تعالى ثم بسنة رسول الله ثم برايك ولم يقل
براي الا انه تقلد فيما لا يدرك بالقياس لان الظاهر انه لم يقل الا عن حديث
ثبت عنده لصيانته عن الجزاف ووجه قول الشافعي اندرج هنا واحتج
ابو منصور بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم
ورضوا عنه وجه الاستدلال ان التابعي استحق المدح باتباع الصحابي
وفيه اشارة الى ان تقليد الصحابي واجب لانه لو لم يكن راي الصحابي
حقا وصوابا لما كان المتبع مستحقا للمدح لكن هذا اذا بلغ درجة الفتوى
لانه لو لم يكن كذلك لا يجب تقليده لانه غير معصوم عن الغلط وكذا

118 لا تقليد اذا خالفه صحابي اخر لانه كما يستحق المدح باتباع صحابي يستحق اللوم
بمخالفة صحابي اخر فيثبت التعارض فيسقط الاتباع واما السنة فحديث
الاقتداء واما المعقول فهو ان القياس عمل بالراي وفيه احتمال غلط وراي
الصحابي وان كان يحتمل الخطا يغلب عليه الصواب لبذلهم نفوسهم في امور الدين
ومشاهدتهم احوال التنزيل واسبابه ولان الظاهر انه يشاور الصحابة اذا
لم يجد نصا ثم بعد ذلك اذا لم يظهر الخلاف فالظاهر هو الاجماع فيه عملا
بالغالب لانه كالمتيقن ووجه القول الاخر ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي قوله قال ابو سعيد هو ابو سعيد احمد
ابن الحسين البردعي تلميذ ابي علي الدقاق الرازي صاحب كتاب الحيض
وهو تلميذ موسى ابن نصر الرازي وهو تلميذ محمد ابن الحسن الشيباني رضي الله عنهم
والشيخ ابي الحسن الكرخي تلميذ البردعي وسمعت بعض اساتذتي ببخارا يقول
ان العلماء كانوا يقولون للشيخ ابو الحسن يحسب فراه في المنام النبي صلى الله
عليه وسلم فقال عليه السلام شيخوه فان الملائكة شيخوه ثم قال عند ذكره الشيخ ابو الحسن
قوله تقليد الصحابي التقليد متابعة الشخص غيره من غير استدلال
وكان يفعل ما يفعله غيره او بقوله قلادة في عنقه قوله لاحتمال السماع
اي من النبي عليه السلام قوله ولفضل اصابتهم لانهم شاهدوا احوال التنزيل
وعرفوا اسبابه وبذلوا النفوس في دين الله مع انهم مدحوا بقوله عليه السلام
خير الناس قرني الذي انا فيهم قوله تقديم رايه اي راي الصحابي
قوله فيما لا يدرك بالقياس وهو كالمقدرات لان العقل لا اهتداء له
فيها وهذا كما قالوا اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام قوله
وهذا الخلاف الى اخره اي هذا الخلاف في تقليد الصحابي فيما ثبت عنه
ولم يثبت خلاف غيره او سكوت غيره مسلما فانه اذا ثبت الخلاف
ترجح احد القولين على الاخر ولا يجب التقليد بالاتفاق واذا ثبت

السكوت من غيره فينعقد الاجماع فيجب التقليد بالاجماع قوله او
اختلفوا في شيء كما اذا مات المكاتب عن وفاء قال علي وابن مسعود
رضي الله عنهما يموت حرا وهو مذهب علمائنا وقال زيد بن ثابت يموت
عبدا وهو مذهب الشافعي ورجح علماؤنا قولهما بان موت احد المتعاقدين
لا يبطل الكتابة فكذا موت الاخر اعني ان موت المولى لا يبطلها فكذا موت
المكاتب والجامع حاجة العبد الى حرية نفسه وولده كي يصير اهلا
للولايات قوله ولا يسقط البعض بالبعض اي لا يسقط راي
البعض براي البعض بل يرجح كما قلنا قوله واما التابعي فان
زاحمهم اي ان زاحم التابعي الصحابة يجوز تقليده عند بعض مشايخنا
لانهم لما سوغوا رايه فيما بينهم صار كواحد منهم خلافا للبعض لانه لا يحتمل
رايه التوقيف والسماع من رسول الله عليه السلام فيتمحض رايه وراي غيره سواء
فلا يقلد ولانه لم يوجد الامر بالاقتداء بالتابعي وما روي عن ابي حنيفة رحمه الله
اذا اجتمعت الصحابة سلمنا لهم واذا جاء التابعون زاحمناهم تحقق هذا
وانما قال هذا لانه كان منهم لان التابعي من ادرك من المسلمين الصحابة
وهو قد ادرك من الصحابة انس بن مالك وعبد الله بن ابي اوفى وعبد الله
بن جزء الزبيدي وابا الطفيل وغيرهم رضي الله عنهم وولد في الثمانين سنة
من الهجرة وعاش سبعين سنة وتوفي في مائة وخمسين وما روي عن
ابي حنيفة لا يثبت اجماع الصحابة في الاشعار لان ابراهيم النخعي كان يكرهه
وهو ممن ادرك عصر الصحابة فلا يثبت اجماعهم بدون قوله فانه على
الاول وهو جواز تقليد التابعي مثال مزاحمة التابعي في الفتوى الصحابة
ما خالف مسروق في النذر بذبح الولد ابن عباس بايجاب ذبح
الشاة فرجع ابن عباس الى قوله عن ايجاب ذبح بدنه وكذا خالف شريح
عليا حيث رد شهادة الحسين لعلي رضي الله عنه ثم اعلم انه انما قيد

بمزاحمة

الكل نصا على حكم او فعلا كما اذا شرع
اهل الاجتهاد [illegible] بالاتفاق

بمزاحمة التابعي الصحابة في الفتوى لانه اذا لم يكن اهلا للفتوى حين ادرك
الصحابة لا يجوز تقليده بالاتفاق باب

الاجماع

هو في اللغة عبارة عن العزم التام يقال اجمع رايه على كذا اي اثبت ذلك
الشيء برايه جزما وفي الاصطلاح يراد به اجتماع الاراء على شيء ثم اعلم انه
لا بد لك من ان تعرف هنا اربعة اشياء ركن الاجماع وشرطه وسببه
وحكمه اما الاول فنوعان عزيمة ورخصة اما العزيمة فالاتفاق في الذكر
او المضاربة واما الرخصة فتنصيص البعض وسكوت البعض او شروع
البعض في الفعل وسكوت الباقي قيل لا يثبت الاجماع بسكوت البعض لاحتمال
السكوت وحكي عن الشافعي ولنا ان الغالب في كل عصر والمعتاد فيهم
تولي الكبار للفتوى والسكوت من الصغار وبعد مضي مدة التامل وهي
ثلاثة ايام يكون السكوت كالتنصيص على الاتفاق لان السكوت
في موضع الحاجة الى البيان بيان فلو كان الحق بخلاف ما نص البعض
او فعلا لما حل السكوت للبعض الاخر لوجود العدالة المانعة عن
السكوت عن الحق وكلامنا في العدل وما روي ان ابن عباس رضي الله عنه
قيل له ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال درته فلا يكاد
يصح لان عمر رضي الله عنه كان سلس القياد في امر الحق على انه كان
يقول له غص يا غواص شنشنة اعرفها من اخزم وهذا مثل يضرب
في قرب شبه الشيء بالشيء والشنشنة الخلق واخزم اسم رجل واول من
قاله ابو اخزم وقد قاله حين وثب عليه ابناء اخزم فادموه اي انهم
في العقوق كاخزم واما الثاني وهو شرط الاجماع فهو ان انقراض
العصر بان يموتوا على ذلك هل شرط لصحة الاجماع ببعض الانقراض
وعدمه ولانه لما وجد الاجماع من اهل العدالة والاجتهاد لا يجوز للبعض
الرجوع عن ذلك لانه حين ثبت صار كالثابت بالنص بخلاف ما ثبت بالنص

حرام فكذا خلاف ما ثبت بالاجماع يويده قوله عليه السلام من شذ شذ في النار وههنا شرايط
اخرى متفق عليها وهي شرايط الاهلية وهي العقل والبلوغ والاسلام والعدالة و
الكينونة من اهل الاجتهاد ومن اهل السنة والجماعة وانما شرطنا هذه الشرايط
لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا راي للمجنون اصلا ولا للصبي كاملا واهل الكفر
وان كانوا اهل راي لم يعتبر رايهم لثبوت حجية الاجماع كرامة لهذه الامة الا ترى
الى قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى الاية كيف سوى بين مشاقة الرسول وبين اتباع
غير سبيل المؤمنين والفاسق منهم فلا يعتبر رايه ولا يعتبر راي من لم يبلغ
حد الاجتهاد من طلبة العلم كراي العوام لعدم التمييز بين وصف ينبط به
الحكم في المنصوص عليه وبين غيره وكذا لا يعتبر راي المتكلم والمحدث لانه لا نظر
لهما في وجوه الراي والمقاييس الشرعية وانما شرطنا كونه مستنبطا لثبوت
الاجماع بطريق الكرامة الا ترى ان اجماع اليهود والنصارى ليس بحجة ولا كرامة
لاهل الهوى والبدع فلا يعتبر الاجماع فقد يكون توفيقا من الكتاب والسنة
كالاجماع على حرمة الامهات والبنات سببه قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم وكالاجماع على عدم جواز بيع الطعام المشترى قبل القبض وسببه
السنة المروية وهي انه عليه السلام نهى عن بيع ما لم يقبض وقد يكون مستنبطا
من الكتاب والسنة كالاجماع على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر وسببه ما روي ان امراة
اتت بالولد لستة اشهر فاراد عمر رضي الله عنه الحد عليها فقال معاذ رضي الله عنه اما
سمعت قول الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين فلم يبق الا ستة اشهر اي لم يبق ما رفعت مدة الرضاع سنتين
فدرا عمر رضي الله عنه الحد فانعقد الاجماع على ان ستة اشهر هو اقل مدة الحمل وكالاجماع
على خلافة ابي بكر الصديق رضي الله عنه ما روي ان عمر رضي الله عنه قال ان رسول
الله اختار ابا بكر لامر دينكم فيكون ارضى به لامور دنياكم فاجمعوا على

خلافته وقيل قد يصح الاجماع من غير ان يكون مبنيا على الكتاب او السنة
لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واما الرابع فهو
حكم اجماع هذه الامة فيوجب الحكم قطعا ويقينا كرامة لهم خلافا للنظام
وقوم من الامامية لهم ان الاجماع اجتماع الآراء وكل واحد قبل الاجماع يحتمل الغلط
فكذا بعده فلا يوجب القطع كالعميان اذا اجتمعوا لا يصير واحد منهم
بصيرا بعد الاجتماع كما قبله ولنا الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى لولا ان سبيلهم حق وصواب لما كان اتباع غير سبيلهم كمشاقة
الرسول في استحقاق الوعيد فان قلت الشرط لاستحقاق الوعيد مشاقة
الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فلا يوجد بوجود احدهما المشروط قلت
لا نسلم ان الشرط وجودهما معا بل وجود احدهما كاف بدليل ان من شاق
الرسول يستحق ذلك الوعيد بالاجماع فكذا اذا اتبع غير سبيل المؤمنين وقوله
تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية دليل الصواب واما السنة فقوله
عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه السلام حين سئل عن خميرة يتعاطاها الناس
ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا فهو عند الله
قبيح وما قالوا منقوض بالمحسوس والمشروع اما المحسوس فهو ان الخشبة
التي لا يقدر على حملها الواحد يقدر على حملها اذا اجتمع مع الاخر وكذا في المشروع لا يسمع
القاضي شهادة الواحد ويسمعه اذا اجتمع مع الاخر قوله قال بعضهم لا اجماع
الا للصحابة لانهم الاصول في الدين العارفون وجوه التاويل الواقفون على اسباب
التنزيل وقد اثنى عليهم الرسول قلنا هذا ضعيف لانه لا ينافي معرفتهم معرفة
غيرهم وكما اثنى عليهم الرسول عليه السلام اثنى على من بعدهم بقوله خير القرون قرني
الذي انا فيهم الحديث قوله لا اجماع الا لاهل المدينة لانهم اهل حضرة الرسول
عليه السلام قال ان المدينة تنفي الخبث كما تنفي الكير خبث الحديد

وهذا قول مالك وقال بعضهم لا اجماع الا لعترة الرسول و عترة الرجل رهطه الادنون
لقوله عليه السلام انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله تعالى وعترتى ان تمسكتم بهما لم تضلوا
قوله والصحيح ان اجماع علماء كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة لان الدلايل
الموجبة للاجماع لا تفصل بين قوم وقوم كقوله تعالى كنتم خير امة وقوله عليه السلام لا تجتمع
امتى على الضلالة وقد مر بيانه قوله ولا عبرة لقلة العلماء الى اخره لان كل
الامة غير مراد بالاجماع لانه لا اعتبار لاجماع اهل الكفر وهم اكثر من المسلمين ولا
اعتبار لاجماع اهل الهوى والفسق والصبيان والعوام لما قلنا فلما صار كذلك
قلنا لا عبرة للقلة والكثرة بعد ذلك لان العام اذا لم يمكن اجراؤه على عمومه
يراد منه اخص الخصوص للتيقن به لكن هذا اذا لم يظهر ممن له اهلية الاجماع
خلافا فاذا ظهر الخلاف لا ينعقد الاجماع و لم يشترط الثبات الحين الموت
لما بينا في شرط الاجماع قوله ولا بمخالفة اهل الهوى فيما نسبوا به الى الهوا
لكونهم متهمين وهذا كخلاف الروافض في خلافة ابى بكر رضي الله عنه وكخلاف
الخوارج في خلافة علي اما في غير ما نسبوا به الى الهوى يكون خلافهم معتبرا
اذا لم يكفروا بالغلو في الهوى او بسفهوا قوله ولا بمخالفة من لا راى لهم
لعدم بصيرتهم في باب الاجماع وهم كالعامة وطلبة العلم الذين لم يبلغوا درجة الفتوى
قوله الا فيما يستغنى عن الراى اي يعتبر خلافهم فيما لا يحتاج الى الراي
كالمقادير مثلا قوله لان السكوت في الدلالة على التقرير دون النص بيانه
ان الاجماع اذا حصل بتنصيص البعض وسكوت البعض يكون دلالة من الساكت على البعض ح
حقية الاجماع دون التنصيص من الساكت وهذا ظاهر فلما كان كذلك صار
الاجماع بهذا الطريق دون الاجماع بنص الكل قوله ثم اجماع من بعد الصحابة
لقوله عليه السلام خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذي يلونهم ثم الذي يلونهم
ثم يفشو الكذب غير ان اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من
سبق مقدم على اجماع منهم على حكم ظهر فيه خلاف من سبق على اجماع منهم

على حكم ظهر فيه خلاف من سبق الى الاتفاق على صحة للاجماع الاول دون
الثاني ثم اعلم ان البعض تكلف تصحيح قوله لم يظهر فيه قول من سبقهم
مخالف فقال اى هو مخالف فلعله كان في الاصل مخالف بحرف المضارع
على انه جملة حالية فصحفه الكاتب اى والحال ان ذلك القول من بعض من
سبق مخالف قول بعض من سبق ولو قيل بخلاف لكان له وجه ايضا
قوله في هذا الفصل اى في الاجماع على حكم ظهر فيه الخلاف في عصر سابق
اختلف العلماء فعند البعض لا ينعقد هذا الاجماع لان المخالف لو كان حيا
لكان لا ينعقد الاجماع بخلافه فالدليل الحيوة فكذا بعد مماته لبقاء دليله
وعندنا ينعقد هذا الاجماع لان الدلايل الدالة بحجية الاجماع لا يفصل بين
اجماع واجماع بان سبق فيه الخلاف اولم يسبق والجواب عن قولهم ان دليله
باق قلنا لا نسلم انه باق وهذا لانا انما جعلنا الاجماع حجة لكون هذه الامة
خير امة والخيرية بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر على ما بينه تعالى اذ بها
يحصل صيانة الدين الى يوم القيمة والامر والنهي ليس لهما وجود بعد الموت
فلا يكون الدليل في الحيوة دليلا بعد الممات لانعدام ما جعل لاجله الدليل دليلا ايدل
على ان هذا مذهب عامة اصحابنا ما اورده صاحب التقويم بقوله وقد روى عن
محمد بن الحسن عنهم جميعا اى عن ابى حنيفة واصحابه ان القاضي اذا قضى ببيع
ام الولد لم يجز وقد اختلف فيه الصدر الاول فاجمع من بعدهم على عدم الجواز
فلو اعتبر الخلاف الاول لينفذ القضاء بالبيع لوقوعه في محل مجتهد فيه قوله
لكنه فيما لم يسبق فيه الخلاف الى اخره اعلم ان الاجماع على مراتب فاقواها
اجماع الصحابة فيوجب علم اليقين فيكفر جاحده ثم اجماع من بعد الصحابة على
حكم لم يسبق الخلاف فيه وهو بمنزلة المشهور حتى لا يكفر جاحده لكن
يجوز النسخ بمثله بان اجمع اهل عصر ثم اجمع اوليك على خلاف ذلك وكذا يجوز
النسخ بالاجماع في عصر على خلاف الحكم بالاجماع في عصر اخر لكن من الاعتقاد

كاف على ما مر ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم سبق فيه الخلاف وهو بمنزلة الصحيح
من الاحاد حتى يكون مقدما على القياس ويوجب العمل دون العلم فوقه
واذا انتقل الينا الى آخره يعني ان نقل الاجماع كنقل الحديث فاذا انتقل الاجماع
في كل عصر يصير كالمتواتر واذا انتقل بالافراد يصير كخبر الواحد يوجب العمل ولا يوجب
العلم كقول عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب النبي صلى كاجتماعهم على محافظة الاربع
قبل الظهر وعلى اسفار الصبح وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت ويصير مقدما على
القياس اذا تعارضا كما تقدم خبر الواحد عليه وعبيدة بفتح العين والسلماني
بفتح السين وسكون اللام باب القياس قوله على بيان
نفس القياس الى آخره فهذا لان اللفظ بلا معنى فاسد ولا وجود له الا عند شرطه
ولا قيام له بدون ركنه ولا خروج له عن حد السفه والعبث الا بفائدته وذكر
هو الحكم ولا علم له الا بالسلامة عن المعارض اعلم ان القياس لغة هو ما
قال في المتن وفي الاصطلاح ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر وانما قيل
الابانة ولم يقل الاثبات لان المثبت للحكم هو الله تعالى وانما قيل بلفظ المثل لان
عين الحكم وعين العلة لا يحتمل الانتقال لكونها عرضا فعن هذا عرفت فساد
ما قيل القياس تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة بينهما ولا يقال المثل
فيه محذوف لانه ح يصير التعريف هو الثاني لا الاول وفيه فساد الاول ولانه
لا يتعدى المثل من الاصل الى الفرع لكون مثل حكم الاصل في الفرع لا في الاصل ثم اعلم
ان القياس هل هو حجة يدان الله تعالى بها ام لا فعند العامة من الفقهاء والمتكلمين
حجة خلافا لداود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر وخلافا للقول من
المعتزلة كالنظام والقاشاني حجتهم النقل والعقل اما النقل فقوله تعالى اولم
يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في
كتاب مبين وقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فالقول بحجية
القياس قول بان الكتاب غير كاف وقول بان الكتاب ليس بتبيان لكل شيء

وقول بان بعض الاحكام ليس في كتاب مبين وهو الجوف على انه قال عليه السلام لم يزل امر بني
اسرائيل مستقيما حتى كثر فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا
واضلوا ذمهم على القياس فلو كان حجة لما ذمهم بالضلال والاضلال واما العقل
فهو ان القياس يحتمل الغلط ومع قيام احتمال الغلط لا يثبت الحجية العامة النقل
والعقل ايضا اما الاول فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد حكم الشيء
على نظيره كذا قال ثعلب وهو من ايمة اللغة وليس القياس الا رد الحكم غير المنصوص
الى المنصوص لشبه بينهما فلا يقال المراد من الاعتبار هو التامل فيما صنع الله من
الهلاك لمن سبق ليحصل الاتعاظ والانزجار عن مثل ما فعلوا لانه لا فصل بين الاعتبار واعتبار
ومطلقه يشمل الكل وعلى انه قال عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن بم تقضي قال بكتاب
الله تعالى قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله تعالى قال فان لم تجد قال اجتهد
رأيي قال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله فلو لم يكن القياس
حجة لما حمد الله عليه ولما مدح معاذا به والثاني ما قال رسول الله صلى لعمر رضي الله عنه
حين سأله عن القبلة في حال الصوم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك
فهذا هو عين القياس لان بالماء في الفم يفتتح طريق الشرب ولا يحصل به الشرب
فكذا بالقبلة يفتتح طريق قضاء الشهوة ولا يحصل بالقبلة واما الثاني فهو ان
العمل بالعلم الغالب والظن الراجح واجب شرعا وعقلا الا يرى ان القاضي يقضي
بشهادة الشهود بظاهر العدالة بناء على الغالب وان كان يحتمل قولهم الكذب
والغلط وكذا اذا قال الطبيب للمريض ان في دواء كذا شفاء يجب العمل بقوله
عقلا وان كان يحتمل الغلط وفيه جواب عما تمسكوا بدليل العقل اما الجواب عما
تمسكوا بالنقل فنقول لا ينافي كون القياس حجة كون الكتاب كافيا لان حجيته
به ونقول ايضا ليس في الكتاب بيان كل شيء صريحا بالاتفاق الا يرى الى قوله تعالى
ولا تقل لهما اف هل فيه صريح النهي عن الضرب والشتم فلما لم يكن في الكتاب بيان كل شيء
صريحا دل ان المراد من التبيان هو التبيان بالمعاني المودعة فيه والمعاني يوقف
عليها تارة صريحا وتارة دلالة او اشارة او اقتضاء ولا يحصل ذلك الا باجتهاد الرأي

فيكون ما تمسكوا حجة لنا عليهم بعد ان زعموا انه لهم علينا لان اثباته الحكم في غير المنصوص بوجود مثل المعنى في المنصوص عليه فيه باجتهاد الراي هو القياس وما اوردوا من الحديث فليس بحجة لهم لانه خبر الواحد وهو لا يوجب الا العمل وحجية القياس من باب العلم والاعتقاد فان قلت يرد عليكم اذا لم يكن مشهوره بتلقي الصحابة اياها بالقبول والتلقي ثابت بالاجماع فيكون ما تمسكنا مشهورًا والمشهور يوجب العلم والعمل جميعًا قوله واما شرطه انما قدم الشرط على الركن وغيره لانه لا وجود لما ثبت شرعًا قبل وجود شرطه فيتوقف على شرطه وكلا مناني القياس الشرعي مقدم لهذا وهذا كالصلوة مثلا حيث لا وجود لها الا عند شروطها كالطهارة وغيرها قوله فان لا يكون الاصل مخصوصًا بحكمه بنص آخر وهذا هو الشرط الاول من شرايط القياس وانما شرط هذا لانه اذا كان الاصل خاصًا مع هذا لو جوز القياس يلزم معارضة الادنى مع الاعلى وهو لا يجوز الا انتفاء شرط المعارضة معان الملازمة ان القياس يقتضي ان يثبت الحكم عامًا في موضع النص وغيره والنص المخصوص يقتضي ان يثبت الحكم خاصًا في المنصوص عليه فيتعارض التعليل وهو الادنى مع النص وهو الاعلى فيلزم ما قلنا نظيره قبول شهادة خزيمة وحده حيث خصت بنص آخر وهو قوله عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه ذو الشهادتين عن قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وانما خصت شهادته كرامة له فلا يقاس عليها غيرها لهذا المعنى لئلا يلزم ابطال خصوصية الثابتة بالنص قوله وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس اي الشرط الثاني ان لا يثبت الحكم في الاصل بخلاف القياس لان حكم الاصل اذا خالف القياس لا يمكن القياس لعدم امكان الجمع بين الاصل والفرع وهذا لان القياس لا بد له من ان يكون الاصل معقولا معلولا وهو منتف بكون الاصل غير معقول فينبغي العلة الجامعة فلا يكاد يصح القياس نظيره ايجاب الطهارة على من قهقه في الصلوة بحديث القهقهة ثبت بخلاف القياس لان الطهارة لا تنتقض الا بما ينافيها والقهقهة ليست بمنافية اياها لانها لو كانت منافية لكانت منافية في حالتي الصلوة وغيرها كالحدث فلما لم يكن منافية خارج الصلوة علم ان انتقاضه بالقهقهة بالنص بخلاف القياس

شرط القياس

فلا يقاس عليها القهقهة في صلوة الجنازة وسجدة التلاوة لثبوت الاصل غير معقول المعنى قوله وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وهذا هو الشرط الثالث وهو مشتمل على شروط خمسة الاول ان يكون حكم الاصل متعديًا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا لعدم الفائدة على ما نذكره في حكم القياس بعونه تعالى والثاني ان يكون الحكم المتعدي شرعيًا وهو احتراز عن اللغوي لان اللغة لا تثبت بالقياس لان الاسماء اللغوية يراد بها ما وضعت له من مسمياتها فيجب ان لا يقاس عليها غيرها لوجود مثل وصف الموضوع في غيره لئلا يبطل غرض الواضع فلا يقال ان زيدًا من الزيادة فيقع اسم زيد على كل ما فيه زيادة كالابل والبقر والشجر والتمر وعمرًا من العمر وهو البقا فيقع اسم عمرو على كل ما فيه بقاء كالحجر والمدر وغيرها وكذا لا يقال ان الشعب بكسر الشين وهو الطريق في الجبل وبفتحها القبيلة انما سميتا بذلك لوجود الانشعاب فيهما فيقاس كل ما ينشعب بالشعب او الشعب كقرون البقر الوحشي والثالث ان يكون الحكم المتعدي ثابتا بعينه من غير تغيير بان يكون حكم الفرع مثل حكم الاصل وهذا لانه لا يخلو اما ان يكون مثل علة الاصل ثابتا في الفرع ام لا فان كان ثابتا يلزم المماثلة بين الحكمين لان ثبوت المعلول بحسب ثبوت العلة وان لم يكن ثابتا لا يصح القياس اصلا لان اثبات حكم شيء في شيء آخر بالقياس ولا مماثلة بينهما باطل لا طايل تحته والرابع ان يكون الفرع نظير الاصل لان القياس هو المحاذاة ولا محاذاة بين الشيئين اذا لم يكونا نظيرين والخامس ان لا يكون في الفرع نص آخر لانه اذا كان فيه نص لا يصح اثبات الحكم فيه بالقياس لان القياس لا يحتاج اليه ابدًا الا في موضع لا نص فيه لان النص اقوى منه ولا يصار الى الضعيف مع وجود القوي فان قلت كيف قال المصنف وان يتعدى الحكم والحكم عرض لا يمكن تعديه من موضع

الى موضع على ما مر في اول القياس قلت سامح المصنف في العبارة
واراد بالتعدي ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع مجازا والمجاز بابه مفتوح
بحيث لا يسد ونحن لا ننفيه وانما ابطلنا لفظ التعدية فيما مر لا
ستعماله في مقام الاستدلال بان الحقيقة والمجاز بينا فيما قوله
بعينه يرتبط بقوله الحكم وقد مر بيانه قوله فلا يستقيم التعليل
الى اخره اعلم اولا ان التعليل جعل الشي علة ومن العلة كالتبييض من
البياض والتسويد من السواد وفي عرف الفقها استنباط وصف
من المنصوص عليه لتعدية حكمه الى غيره ثم اعلم ان هذا هو نتيجة الشرط الثاني
وهو ان يكون المتعدى شرعيا بيانه ان اسم الخمر لما لم يكن شرعيا
لم يستقم تعليله بان يقال انها من المخامرة فيقاس عليها غيرها من الاشربة
لوجود المخامرة فيها وانا لم نعلل لما قلنا قوله ولا لصحة ظهار الذمي اي
لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي هذا هو نتيجة الشرط الثالث وهو كون
حكم الاصل والفرع مثلين بيانه ان ظهار الذمي صحيح عند الشافعي قياسا
على ظهار المسلم وهذا القياس لعدم المماثلة حكمي الاصل والفرع والقياس
بلا مماثلة باطل وانما قلناه لان الحرمة الثابتة بالاصل وهو ظهار المسلم
حرمة موقتة بالكفارة متناهية بها والحرمة الثابتة بالفرع وهو ظهار
الذمي حرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة لعدم كون الكافر اهلا للكفارة
لان فيها معنى العبادة وهو ليس باهل لها او الواجب على المظاهر اذا
لم يقدر على الاعتاق هو الصوم عبادة محضة لا تصح من الكافر اصلا
ولا مماثلة بين ما هو الموقت المتناهي وبين ما هو المؤبد الغير المتناهي
فان قلت لا نسلم ان الكافر ليس باهل للتكفير وهو اهل للتحرير
فيكون اهلا للتكفير قلت لا نسلم انه اهل لتحرير يخلفه الصوم
وانما الواجب بالنص هو التحرير مطلق لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام

شهرين متتابعين فانهم قوله في الاصل اي في ظهار المسلم في الفرع اي
في ظهار الذمي عن الغاية اي عن الكفارة قوله ولا لتعدية الحكم
من الناسي اي لا يستقيم التعليل لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى
المكره والخاطي وهذا هو نتيجة الشرط الرابع وهو ان يكون الفرع
نظير الاصل بيانه ان المكره والخاطي لا قضا عليهما عند الشافعي قياسا
على الناسي لانهما في العذر كهو قلنا لا استقامة لهذا التعليل لان الفرع
ليس بنظير للاصل والقياس رد الشي الى نظيره فلا يصح فيما لم يكن الاصل
والفرع نظيرين وانما قلناه لان العذر في الفرع دون العذر في الاصل لكون
عذر الاصل من قبل من له الحق وكون عذر الفرع من قبل من ليس له الحق
وهذا في المكره ظاهر وكذا في الخاطي لان الخاطي انما وقع فيما وقع لتقصير
وسوء تدبيره ولهذا يجب على القاتل خطا الدية والكفارة غير ان الاثم مرتفع
بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد
هو الحكم لان ذات الخطا ليس بمرتفع على انا نقول القياس انما يصح فيما
كان معقول المعنى وهو منتف هنا لان بقاء صوم الناسي مع وجود المنافي
وهو المفطر غير معقول فلا يقاس عليه المكره والخاطي وصورة الخاطي
تمضمض فدخل في حلقه الما من غير قصد قوله ولا شرط الايمان
الى اخره وهذا هو نتيجة الشرط الخامس من الشروط الخمسة
المشتمل عليها الشرط الثالث اي لا يستقيم التعليل لشرط الايمان
في رقبة اليمين والظهار بان يقول الخصم مثلا انه تحرير في تكفير فيشترط
الايمان فيه قياسا على التحرير في تكفير القتل والايمان منصوص فيه قلنا
هذا فاسد لانه تعدية الى ما فيه نص وهذا لانه لا يخلو اما ان كان التعليل
موافق للنص ام لا ففي الاول لا يبقى للتعليل فايدة لان اضافة الحكم الى
الاقوى اولى من اضافته الى الادنى وهو التعليل وفي الثاني يلزم معارضة

الضعيف بالقوي وهو باطل ولانه يلزم ان يكون الحكم المطلق الثابت
بالنص مقيدا بالتعليل وفيه الغاء اطلاق النص بالراي والراي في
معارضة المنقول غير مقبول وكذا اذا قال الخصم لا يجوز ان يكون الذمي
مصرفا لسائر الصدقات الواجبة لانه لا يصلح ان يكون مصرفا للزكوة
فكذا لا يصلح ان يكون مصرفا لغيرها قياسا عليها نقول هذا قياس
عليها فاسد لكونه تعديه الى ما فيه نص وهو قوله تعالى لا ينهاكم الله عن
الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم والمبرة
المذكورة في النص يقتضي ان يكون الذمي مصرفا للصدقات وبالتعليل
يبطل ذلك وهو فاسد لما بينا غير انه انما لم يصلح للزكوة مصرفا للحديث
المشهور وهو قوله صلعم خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم قوله
والشرط الرابع الى اخره لان تغيير حكم النص في نفسه بالراي باطل بيانه
ان بالتعليل لا يجوز ان يتغير حكم الفرع مع انه ضعيف لثبوته بالراي
فلان لا يتغير حكم النص مع انه قوي لثبوته بالنص بالطريق الاول
قوله كما ابطلناه في الفروع الضمير راجع الى التغيير وهذا كظهار الذمي
وكشرط الايمان في رقبة اليمين والظهار لان في كل واحد منهما تغيير حكم
النص من توقيت الى تابيد ومن اطلاق الى تقييد فلا يجوز لما قلنا فافهم
قوله وانا خصصنا القليل الى اخره هذا جواب سوال مقدر وتقديره
بان يقول انكم نقضتم قولكم فيما ابيتم حيث قلتم ان الربوا الجاري
في القليل خصصتموه على النص وهو يشتمل القليل والكثير وجوزتم
بيع الحفنة بالحفنتين وليس ذلك الا تغيير حكم النص بالتعليل فاجاب
عنه وقال انا خصصناه للاستثناء وهذا لان الاستثناء الحقيقي
اعني المتصل يقتضي مجانسة المستثنى والمستثنى منه والاصل
في الكلام هو الحقيقة حتى يدل دليل المجاز فلما كان كذلك قلنا المستثنى

منه عين واد مجانسة بينهما فدعتنا الضرورة الى ان نقول المستثنى منه
الاحوال عملا بما هو الاصل فصار تقدير الحديث لا تبيعوا الطعام بالطعام في الاحوال
اي في حال المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة لا تثبت الا في
الكثير بيانه ان المساواة لا وجود لها بدون المسوي والشرع في الحنطة
جعل المسوي هو الكيل والكيل عبارة عن المعيار المقدر ولا وجود له فيما
دون ذلك فلما لم يكن للمساواة وجود فيما دون المقدر شرعا لم يثبت المفاضلة
فيه لانها لا وجود لها بدون المساوات لان المفاضلة عبارة عن فضل
احد المتساويين فلم يحرم المفاضلة في القليل وكذلك المجازفة لانها انما حرمت
لاحتمال الفضل ولا فضل هنا شرعا لما قلنا وان كان موجودا حقيقة لان
المراد من الفضل في باب الربوا هو الفضل المكيف الشرعي لا الفضل المطلق
كيفما كان على انه قال عليه في حديث اخر الحنطة بالحنطة مثل بمثل كيل بكيل
والفضل ربوا وجعل الربوا في الفضل على الكيل فلما عرفت هذا عرفت انا لم
نغير حكم النص بالتعليل بل بالنص المصاحب للتعليل او بالنص الاخر
فان قلت لا نسلم ان الاستثناء استثناء حال بل قوله سواء بسواء
نصب على الاستثناء قلت انه استثناء حال لان الحال عبارة عما دل
على هيئة وهو حاصل هنا لان معنى قوله عليه السلام سواء بسواء
مساويا بمساوي في حال كون الطعام مساويا بمساو فان قلت
لا نسلم ان المساوات لا يوجد فيما دون الكيل فان لها وجود فيه بالاتفاق
الا يرى ان من باع حفنة بحفنة يجوز بالاتفاق اما عندنا فظاهر
فكذا عند الخصم لوجود المساوات فلما ثبت المساواة ثبت المفاضلة
والمجازفة بناء عليها على ما مر فيجري الربوا في القليل كما يجري في
الكثير قلت انا نعني بالمساواة مساواة شرعية لا حقيقية
وتلك غير ثابتة في القليل لما قلنا فلم يثبت المفاضلة والمجازفة

لعدم ثبوت المساواه شرعا فيما دون الكيل والمسئلة ممنوعة لانه لا يجوز بيع الحفنة
بالحفنة عندنا حتى كان لا يجوز بيع حفنة بحفنتين في الروايه في شرح الطحاوي
وهذان الجوابان الساطعان هما القاطعان لوهم الانتقاض قوله وان
يثبت اختلاف الاحوال الاتي الكثير بيانه ان المراد من المساواه مساواة
شرعيه والمفاضله والمجازفه تثبتا عليها على ما قلنا فلما لم يثبت الاصل
لم يثبت ما بنيا عليه لئلا يلزم الاستحاله واما قلنا ان المساواة شرعيه
لما مر قوله مصاحبا حال من المجرور لا خبر صار وخبره وهو الجار
والمجرور اى صار التغيير بالنص في حال كون النص مصاحبا للتعليل
قوله لا به اى بالتعليل قوله وكذلك جواز الابدال الى اخره هذا ايضا
جواب لسوال مقدر عطفا على قوله واما خصصنا التعليل وتقرير السوال
بان يقال انكم وقعتم فيما ابيتم حيث غيرتم حكم النص بالتعليل لان النص
عين الشاه والبقر والابل في الزكوة وهي اسم للصورة والمعنى وانتم ابطلتم
حيث ابدلتم وعللتم بالماليه فاجاب وقال انما جاز الابدال بالنص المصاحب
للتعليل لا بالتعليل بيانه ان الله تبارك وتعالى لما وعد للفقراء ارزاقهم
دفعا لحوائجهم بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وامر الاغنياء
بصرف زكوة اموالهم الى الفقراء تحقيقا لايفاء ما وعده تعالى لهم والمامور به
وهو الشاة والابل والبقر لا يكفي ولا يفي بالموعود لهم لاختلاف حاجاتهم
علمنا بدلالة النص فهمنا ان المراد من المامور به هو جنس المال لا عين
المنصوص جزما فصار التغيير بالنص مع التعليل لا به ومعنى الانجاز
الوفا منه قولهم انجز حر ما وعد والمراد ما امر امر الزكوة قوله
مما اوجب لنفسه على الاغنياء اي مما اوجبه الله تعالى لنفسه وانما قال هذا
لان الزكوة عبادة ماليه خالصة لله تعالى على عباده ولا معبود سواه
غير انه لما وجب على الاغنياء حقا جعل مصارفه الفقراء وفاء بما وعد النفس

126

عبارة عما يريده القايل بقوله انا قوله لا يحتمل صفة لما قبله والضمير البارز
يرجع الى ما في ما وعد مع اختلاف المواعيد لان بعض الناس يحتاج الى الطعام
واللباس والبعض الى القرطاس وغير ذلك من حوائج الاناس قوله يتضمن خبر
لان الامر قوله وانما التعليل لحكم شرعي هذا جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا
ان التغيير لا بالتعليل بل بيان فايدة التعليل فاجاب عنه بقوله انما التعليل
لاظهار حكم شرعي وهو صلاح المحل اى الشاة مثلا للصرف الى الفقرا بدوام يد الفقير
على ذلك المحل بعد وقوع المودى لله تعالى بابتداء اليد وصلاحه بان يكون مالا متقوما
وهو حاصل في غير الشاة يتعدى الحكم منها الى غيرها من غير تغيير لان الشاة صالحة
للصرف بعد التعليل كما كانت قبل التعليل كذلك فهو على هذا عين القياس فان
قلت لم قلتم ان صلاح المحل حكم شرعي قلت صلاح المحل وعدم صلاحه امر شرعي بدليل
ان الخل لما كان صالحا للانتفاع صح بيعه والخمر لما لم يكن كذلك لم تصح بيعها فان قلت
لم قلتم ان صلاح المحل بدوام يد الفقير والصلاحيه قبل ذلك موجوده قلت نعم انه كذلك
لكن انما نعني بصلاح المحل للصرف الى الفقير انتفاع الفقير بمحل الادا وانتفاعه به
لا يكون الا بدوام يده عليه لان المحل حالة الصرف الى الفقير واقع لله تعالى غير ان
الفقير نايب عنه تعالى في الاخذ فان قلت لم قلتم انه واقع لله تعالى غير الفقير في تلك الحاله
قلت لدليلين احدهما ان النبي صلعم قال الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في يد
الفقير والثاني ان الزكوة ركن من اركان الدين وهي عباده محضه ولا يستحق العبادة
الا الله تعالى فلما كان كذلك صار المحل حالة الصرف وهي حالة ما يكون المحل صدقة واقعا
لله تعالى والفقير نايب عنه غير ان الفقرا انما صارت لهم الصدقة باعتبار العاقبة
فان قلت لم قلتم انما صارت لهم باعتبار العاقبة قلت لئلا يلزم الغاء النص وهو
قوله تعالى انما الصدقات للفقراء وهذا لانه لا يخلو اما ان يكون لهم الصدقة قبل
الصرف اليهم او حال الصرف او بعده فالاول منتف لان الملك في تلك الحالة للمتصدق
فمن المحال ان يكون الشي الواحد في حالة واحدة ملكا لشخصين لكل واحد منهما على الكمال

والثانى منتف ايضا لان الصدقة ح واقعة لله تعالى على ما بينا فتعين الثالث
قوله بابتدا اليد اى بابتداء يد الفقير وبه جزم شمس الائمة السرخسى فى اصوله
قوله وهو نظير ما قلنا الى اخره اى التعليل بصلاح المحل فى الشاة وغيرها
نظير التعليل بعلة القالعية فى الماء او انما عللنا بها لان الواجب ازالة
النجاسة لا الغسل لانه اذا القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة سقط عنه
وجوب الغسل بالاتفاق فلما ثبت ان الواجب ازالة النجاسة وقلعها والقلع
بسائر المائعات كالخل وغيره بل القلع فى الخل اكثر بدليل ان الماء لا يزيل الدهن
النجس والخل يزيله قلنا بطهارة الثوب النجس اذا غسل بالخل وغيره لشمول
العلة خلافا لمحمد وزفر والشافعى بخلاف الحدث حيث يشترط له الماء بالاتفاق لان
الطهارة عنه ثبتت بخلاف القياس فاقتصر على مورد النص وهو الماء المطلق وكذا
هو نظير التعليل فى تكبير الافتتاح بعلة التعظيم والتعظيم يحصل بكل اسم من اسماء الله تعالى
فيجوز افتتاح الصلوة بغير لفظة التكبير خلافا لابى يوسف والشافعى ومالك وانما
عللنا بالتعظيم لان الواجب علينا تعظيم الله بكل جزء من اجزاء البدن و
اللسان منه فكما يجعل التكبير فعل اللسان تعظيما يجعله تعظيما كل اسم من اسماء
الله تعالى فيجوز الافتتاح بسائر الاسماء على انه قال تعالى وذكر اسم ربه فصلى
والمراد منه الذكر حالة الافتتاح وهو يشمل التكبير وغيره وما روى فى الحديث
لفظ التكبير فهو لبيان الفضيلة وكذا هو نظير التعليل فى الوقاع العمد بكونه سببا
للافطار الكامل وهو يحصل فى الاكل والشرب بالعمد فيجب الكفارة فيهما كما يجب فيه
لشمول العلة خلافا للشافعى فى غير الوقاع وانما عللنا به لان الوقاع من حيث
هو حلال للزوج لا يتعلق به الكفارة بل وجوب الكفارة لكونه افسادا للصوم
بطريق الكمال ثم بعد التعليل يبقى الصلاحية كما كانت قبله الا يرى ان ادا
الشاة بعد التعليل وقلع النجاسة بالماء وافتتاح الصلوة بالتكبير
ووجوب الكفارة بالوقوع ثابت كما قبل التعليل فلا يكون حكم النص متغيرا

بالتعليل قوله وبهذا تبين ان اللام الى اخره اى بما قلنا ان الصدقة
127 تصير للفقير بعد الوقوع لله تعالى يظهر ان اللام فى قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء لام العاقبة اى تصير لهم فى عاقبة الامر ونعنى بها ما بعد الوقوع لله تعالى
والدليل الثانى على كون اللام لام العاقبة ان الله تعالى اوجب صرف الصدقة اليهم
بعد ما ثبت اسم الصدقة قبل ما صار ملكا لهم فلا يصير لهم الملك فيها الا باعتبار
العاقبة فصاروا مصارف الصدقة لحاجتهم وليس لهم الملك فيها ابتداء والاسماء
المذكورة لبيان الحاجة لان المجهول لا يصلح مستحقا فصاروا كانهم واحد اذ اتحاد
ما جعلهم اهلا لاستحقاق الصدقة وهو الحاجة وهم على هذا المذكوره كالكعبة
للصلوة وكل جزء منها يصلح قبلة للصلوة فكذا كل صنف منهم فان قلت موضوعات
اللغات توقيفية لا مدخل للراى فى دركها واهل اللغة لم يضعوا اللام للعاقبة
فكيف قلتم ان اللام هنا للعاقبة قلت سلمنا انها توقيفية لكن لا نسلم ان ما لم يكن
موضوعا للشىء لا يستعمل فى ذلك الشىء الا يرى ان الاسد لم يقل احد بوضعه للشجاع
ومع هذا لم يمنع احد من العقلاء عن استعماله فيه مجازا وشان كل مجاز هكذى
وكذا فيما نحن فيه لما كان الملك للفقراء فى الصدقة باعتبار العاقبة ولم يكن
لهم قبل ذلك لما بينا قلنا ان اللام لام العاقبة والمجاز صحته لا باعتبار الاسمية
ولا باعتبار الفعلية ولا باعتبار الحرفية بل باعتبار المناسبة
فاينما ثبت المناسبة صح المجاز ومن انكر هذا انكر عن قلة ذهنه سوء فهمه
وعدم بصيرته وخبث باطنه الباطل الا انما الصبح ابتلج لذى عينين وله
العبرة فى كونين قوله يصير لهم بعاقبة اى يصير لهم الصدقة باعتبار
عاقبته والضمير فى عاقبته الى الصدقة على تاويل التصدق او المتصدق
قوله اولانه اوجب تقديره او ببيان ان اللام لام العاقبة لانه اوجب
الصرف قوله وذلك اى صيرورة الصدقة او وقوع الصدقة انما يكون
بعد الاداء الى الله تعالى لان الزكوة عبادة والعبادة لا يحصل بدون الاداء
الى الله تعالى لان المستحق للعبادة هو لا غير فصار الفقراء على هذا مصارف

ركن القياس

لما انه ليس لهم حق ابتداء في الزكوة في وقته واما ركنه اي ركن القياس
وصف جعل علما على حكم النص من بين الاوصاف التي اشتمل عليها النص وجعل
الفرع نظيرا للنص في حكم لوجود ذلك الوصف في الفرع وانما قلنا ان ركنه هذا
لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يكن
الاشتراك في الاصل والفرع في الوصف الذي به يثبت الحكم لا يكون الاشتراك بينهما
في الحكم فلا يثبت القياس ح لان القياس محاذاة بين شيئين بانه مثل الحكم
احدهما في الاخر لوجود مثل علته في الاخر وانما قيد بقوله علما لان علل الشرع
امارات ودلالات على الاحكام لا موجبة لان الموجب هو الله تعالى كما ان الموجد
هو ثم اعلم ان الحكم في الاصل والفرع ثابت بالعلة ام في الاصل بالنص
وفي الفرع بالعلة قال عامة مشايخنا وراء النهر ورئيسهم الشيخ علم الهدى ابو منصور
الماتريدي الحكم في الاصل والفرع ثابت بالعلة وقال العراقيون من مشايخنا وهو
اختيار الفحول الثلاثة اعني القاضي ابا زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي
وفخر الاسلام عليا البزدوي في اكثرهم عنهم الحكم في الاصل بالنص لا بالعلة وفي الفرع
بالعلة لا بالنص وهذا لان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم
الى القطعي اولى من احالته الى المظنون فاضيف الحكم في الاصل الى النص لهذا
واضيف الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها لان الحكم بالعلة انما
يثبت حيث لا يكون فيه نص ولا اجماع فعلى قول هؤلاء ركن القياس هو الوصف
الذي جعل علما على ثبوت الحكم في الفرع فان قلت سلمنا ان النص قطعي والعلة
فيها شبهة لكن لم قلتم ان الحكم في الاصل مضاف الى النص خاصة ولم لا يجوز
ان يضاف اليهما بان تكون العلة مؤيدة لحكم النص قلت بل يجوز ان يكون
العلة مؤيدة لكن يلزم ح خرق الاجماع وهو لا يجوز وانما قلنا لانه لا يخ
اما ان يصح قياس الفرع بالاصل ام لا ففي الاول يلزم المقايسة بين شيئين
مع وجود الفارق بينهما لانه لا نص في الفرع وهو باطل بالاجماع وفي الثاني

يلزم امتناع الجائز حيث هو جائز وهو باطل ايضا وهذا لان القياس جائز 128
باجماع القايسين للدلايل المجوزة وجه قول ابي منصور ومن تابعه ان العلة
اذا لم يكن لها اثر في حكم الاصل ولا نص في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع اصلا لا نصا
ولا قياسا اما عدم ثبوته بالنص فظاهر لان النص غير وارد في الفرع واما
عدم ثبوته بالقياس فظاهر ايضا لان القياس لا يكون الا بانه الاصل غير مؤثرة
فلما انتفى الحكم في الفرع اصلا ولزم منه ابطال القياس وهو صحيح باجماع القايسين قلنا
بان العلة مؤثرة في الاصل لئلا يلزم بطلان القياس وقولهم ان النص قطعي قلنا
نعم لكن لا يمنع كونه قطعيا اضافة الحكم الى العلة وهذا لان النص ايضا امارة
على ثبوت الحكم كالعلة لان المثبت للاحكام هو الله تعالى ووروده انما يكون لمعرفة
الحكم وورود النص لا يخ اما ان كان معقول المعنى اولا فان لم يكن معقول المعنى
يقتصر الحكم على مورد النص ولا يكون فيه القياس وان كان معقول المعنى
يكون المقصود في اثبات الحكم ذلك المعنى وورود النص يكون لتعريف ثبوت
الحكم بذلك المعنى وذلك المعنى هو العلة فيكون ما هو المؤثر في حكم الاصل هو المعنى لا
النص فان قلت يلزم على هذا ان يثبت الحكم قبل ورود النص لوجود العلة
قبله قلت لا كذلك لانا لا ندعي ان العلة علة لذاتها بل هي علة بجعل الشارع
اياها فلا يكون لها حكم قبل ورود النص لان كلامنا في العلل الشرعية ثم اعلم
ان الوصف الذي يتعلق به الحكم قد يكون لازما كالثمنية لايجاب الزكوة في الحلي
عندنا وكالطعم لجريان الربوا في المطعومات عند الشافعي وقد يكون عارضا
كتعليلنا نص الربوا بالكيل فان القليل من الحنطة غير مكيل وقد يكون
حكما بان يقاس الحكم على الحكم كتعليلنا لفساد بيع المدبر بتعلق عتقه
بمطلق موت المولى كتعلق عتق ام الولد بمطلق موت المولى فلا يجوز
هناك فكذا هنا وكتعليل الشافعي لاشتراط النية في الوضوء بقوله هذه
طهارة حكمية فلا يجوز بدون النية كما لا يجوز التيمم بدونها وهو طهارة حكمية

وقد يكون اسما كالخمر حيث تعلق الحكم باسم الخمر لا بصفة الاسكار وهو النيء
من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد حتى يثبت الحكم في قليل
الخمر ولا يتعدى الى المثلث قيل فيه نظر لانه لا بد ان يراد به تعلق
الحكم بعين الاسم او بمعناه وكلاهما فاسد اما الاول فلان اهل اللغة
لهم ولاية ان يضعوا اسم الخمر لشيء اخر ولا يقولوا للنيء من ماء العنب اصلا
واما الثاني فانه وان كان تعلق الحكم بالمعنى صحيحا لكن يكون تعلق الحكم
بالمعنى لا بالاسم فافهم وقد يكون ذكر الوصف مفردا كتعليلنا لحرمة النسا
بالجنس او الكيل او الوزن وقد يكون مركبا ذا جزئين كتعليلنا لحرمة
ربوا النقد بالنقد والجنس وذا اجزاء كتعليلنا النجاسة سور السبع بكونه
حيوان محرم الاكل لا لكرامته ولا بلوى في سورة ولا خلاف في جواز كون العلة
ذات اوصاف في العلل الشرعية وفي العلل العقلية خلاف فعند الاشعرية ان
العلة وصف واحد وعند العامة يجوز ان يكون اوصافا وكذا الخلاف في التحديد
انه لا يجوز عنده الا بوصف واحد وقد يكون ذكر الوصف في النص وهو كثير النظ
وقد يكون في غيره فعند مشايخنا العراقيين لا يجوز هذا قياسا على العلل
العقلية الا يرى ان السواد اذا وجد في محل يستحيل ان يكون علة لكون المحل
الاخر اسود لكنا نقول ان جواز السلم معلول باعدام العاقد وليس هو
ما روى ان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم الا يرى
ان ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع الابق وهو معلول بعلة القدرة على
التسليم تحقيقه ان العلل الشرعية امارات ودلالات وليس
شرط قيام الدليل بالمدلول كالعالم دليل الصانع قوله وهو الوصف
الصالح الى اخره الضمير راجع الى قوله ما في ما جعل وما عبارة عن الوصف
اي ذكر الوصف الذي جعل علة على حكم النص هو الوصف الذي يراد به الملائمة
وهي الموافقة والمعنى بها ان لا يكون اضافة الحكم اليه مستحيلا شرعا

وعلا

وعللا بل يكون حسنا كاضافة الغسل الى الجنابة والثواب الى الطاعة
والضمان الى الاتلاف والمراد من عدالة الوصف ان يكون لجنس وصف الاصل
اثر في جنس حكم الاصل والفرع اما بالنص او الاجماع وانا شرطنا العدالة لما
سنبين عند قوله والعدالة عندنا هي الاثر مثاله تعليل علمائنا رحمهم الله
في ثبوت ولاية النكاح بالصغر فانه تعليل بوصف مؤثر في جنس الحكم المعلل به
الا ترى ان له اثرا في ثبوت الولاية في المال ولا اثر للبكارة والثيابة لان الاب
لا ولاية له في مال البكر البالغة العاقلة ثم عدى هذا الحكم اصحابنا الى غير الاب
والجد لوجود القرابة الداعية الى الشفقة والصغر المورث للعجز وهذا التعليل
موافق لما علل به رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله انما هي من الطوافين والطوافات
عليكم علل عليه السلام لسقوط نجاسة سور الهرة بالطواف والطواف له
اثر في اثبات الضرورة ولها اثر في اثبات التخفيف في الشرع الا ترى الى
قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة الاية وقوله فمن اضطر غير باغ ولا
عاد فلا اثم عليه وكذا تعليلهم في مسح الراس بانه لا يسن تكراره لانه مسح
وله اثر في التخفيف في جنس الحكم المعلل به الا يرى الى مسح الخف والتيمم ولا عبرة
لما علل به الخصم لتكرار المسح بركنيته لان الركنية لا اثر لها في التكرار الا ترى ان
التكرار لا يوجد فيما ليس بركن كالمضمضة والاستنشاق قوله
تزوج كرها اي جبرا قوله لان الصغر مؤثر الى اخره اي الصغر له اثر في
ثبوت ولاية النكاح لانه مورث للعجز وللعجز اثر في اثبات الولاية كما في مال
الصغير فيكون للصغر مؤثرا في اثبات ولاية النكاح وهذا كتعليل الرسول
صلى الله عليه وسلم في اسقاط نجاسة سور الهرة بالطواف فان الطواف مورث للحرج
والضرورة وللضرورة اثر في التخفيف فيكون طواف الهرة مؤثرا في اسقاط
نجاسة سورها وتثبيت الولاية نفاذ قول الانسان على الغير شاء
او ابى والمناكح جمع منكح بفتح الكاف بمعنى النكاح والمصدر من الثلاثي

على مُفعل بفتح الميم والعين قياس مطرد كذا قوات في الشافية وشرحها
قوله ولا يصح العمل بالوصف الى اخره اى لا يجوز العمل بالوصف قبل ان
يتبين الملايمة لان كلامنا في العلة الشرعية وهي لا يكون الا بموافقة بين
الوصف والحكم شرعًا ولا يجب العمل به بعد الملايمة الا بعد العدالة وان كان
يجوز قبل ان يظهر العدالة لاحتمال ان يكون الوصف مردودا بالنص بان
لا يجعله علة كالاكل الصايم الناسي لا يكون علة للفطر وان كان التعليل
ملايما للوجوه بايضاد للصوم لان الشرع لم يجعله علة حيث قال عليه السلام
تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك والمراد من العدالة ان يكون للوصف
اثر شرعًا كاثر الصغر الذي جعلناه علةً لولاية الانكاح في ولاية المال مثال
هذا ما اذا شهد الشاهد لا يجوز العمل بشهادته الا بوجود صلاحه
بان يكون حرًّا عاقلا بالغًا فبعد وجود صلاحه لا يجب العمل بشهادته
ما لم يثبت عدالته لكن يجوز العمل بها قبل التزكية كما في المستور اذا قبل القاضي
شهادته بدون التعديل يكون نافذا اعلم ان العلما اختلفوا في الذي
يكون دليلا لكون الوصف علةً للحكم قال اهل الطرد هو الاطراد وتفسيره
عند بعضهم وجود الحكم عند وجود الوصف وعند بعضهم وعدمه عند عدمه
ايضا فقال بعضهم هو الدوران وهو ان يكون الحكم دايرا على الوصف وجودًا
وعدمًا بان يوجد الحكم بوجود الوصف وينعدم بعدمه والفرق بين الاول والثاني
ان في الاول بمجرد تعلق الحكم بالوصف من غير تعقل الاثر وفي الثاني التعلق مع
التعقل فافهم وقال بعض الشافعية هو الاخالة بعد الملايمة وفسروا الاخالة
بان يكون للوصف خيال الصحة في القلب وقال اصحابنا هو العدالة بعد وجود
الملايمة والعدالة بان يكون الوصف موثرًا شرعًا وهذا لان الوصف كان
موجودًا قبل ورود الشرع ولا حكم له والحكم انما ثبت له بجعل الشرع
اياه علةً موثرة فيكون بتكرار الوصف بمنزلة تكرار الشهادة وتكرار

الشهادة لا يكون دليل صحتها بل صحتها بالاهلية والعدالة فكذا هنا لا يكون
الاطراد دليل صحة العلة بل صحتها بالملايمة والعدالة ولا معتبر بالدوران ايضا
لانه كما يدور الحكم مع العلة يدور مع الشرط فلا يكون نفس الدوران دليل صحة
العلة وانما قلنا ذلك لان الطلاق المعلق او العتق المعلق بالشرط يوجد بوجود
الشرط وينعدم بعدمه ولا اثر لانعدام الوصف في انعدام الحكم لان وجود الحكم
لما كان بالوصف فبعد انعدام الوصف يبقى عدم الحكم على ما كان قبله من العدم
الاصلي ولا يقال الاصل في الدوران هو العلة والشرط عارض فلا يكون قادحا
لان العلة الشرعية امارة علق الشرع الحكم بوجودها كتعليق العبد الطلاق
او العتاق بشرط لا علة موجبة لذاتها فلم يدل ذلك على العلية فكذا هذا ولا معتبر
بالخيال لانه ظن والظن لا يغني من الحق شيئا على انه كان الخيال دليل صحة العلة
يقول كل واحد من المعللين علتي صحيحة لانه تخايل في قلبي صحتها قوله
فيتعرف صحته الضمير راجع الى الوصف وكذا في اثره قوله وهو نظير صدق
ان هذا الى اخره اى الوصف الذي هو ركن القياس نظير صدق الشاهد من
حيث ان الشاهد يعرف صدقه عن كذبه بظهور اثره باجتنابه عما هو
محرم في دينه والكذب من محرم دينه فكذا الوصف يعرف عدالته بظهور اثره
في جنس الحكم المعلل به كما قلنا في اثر الصغر في ولاية المال والدين ما يدان
الله تعالى به اي يعتقد به وهو يقع على الحق والباطل من حيث اللغة الا يرى انك
تقول دين اليهود باطل وما روي عن الامام الاعظم ابي حنيفة رضي الله عنه
انه قال الدين اسم واقع على الايمان والاسلام والشرايع كلها فالمراد منه الحق
خاصة والتعاطي التناول والمحظور الممنوع والمراد منه المحرم قوله
وذلك مما يعرف هو اشارة الى صدق الشاهد يعني كان صدق الشاهد
يعرف بظهور اثره فكذا يعرف عدالة الوصف بظهور اثره فكانه قال
جوابا عما يقال من جهة الشافعية وهو ان الاثر لا اعتبار له لانه امر

غير معقول بل الاعتبار للخيال فقال في جوابه لا نسلم ان الاثر غير معقول
بل هو معقول بل هو معقول في حق حسًا كالاثر مشي الماشي في مشروع دلالة
كما اذا قال واحد لامراته هي مطلقة ثلاثا يستدل على اثر ذلك وهو الحرمة
فيكون الاثر معقولا كيف كان قوله ولما صارت العلة عندنا علة باثرها
الى اخره يعني لما ثبت ان لا عبرة للاطراد ولا للدوران ولا للاحالة في كون
الوصف علة بل الاعتبار لكونه موثرا وهو ان يكون للوصف اثر في جنس
الحكم المعلل به شرعًا رجحنا من القياس والاستحسان اذا تعارضا ايهما
كان اقوى اثرًا على الاخر لان الاعتبار في الترجيح لقوة في احد المتعارضين
لا لكونه ظاهرًا ولا لكونه باطنا فربما يكون الظاهر اقوى من الباطن
لقوة الاثر وكذا بالعكس الا يرى ان النصوص ظاهرة والمعاني باطنة والقوة
للنصوص لكونها قطعية والدنيا ظاهرة والعقبى باطنة والاعتبار للعقبى
لقوة فيها لانها دار بقاء ودار صفاء والدنيا دار فناء وعناء ثم اعلم ان بعض
من في باطنه خبثة وفي قلبه وسوسة يشنع عن جهل جهله وسوء ظنه على اصحابنا
في استعمال الاستحسان وقال انكم سميتم ترك القياس استحسانا والقياس
حجة شرعية فكيف يكون تركها مستحسنا بل يكون تركها ضلالا فقلنا ايها المشنع
عن جهل ما اجهلك وما اكثر حمقك وما اشد عماك وسوء العمى عمى القلب انا لم
نقل بان ترك الحجة الشرعية مستحسن كلا وحاشا ان ينسب اصحابنا السابقون
قدما في الدين والاجتهاد الى مثل ذلك بل استحسنا العمل بالدليل الراجح ومثل
هذا لا يسميه ترك الحجة الشرعية الا اهل الضلال من الجهال فما احسن قول الحريري
ولما انتقدت بني الزمان وجدت اكثرهم سقط وما اكثر الناس ولو حرصت
بمؤمنين بيان هذا ان المعنى الذي تعلق به الحكم لا يخلو اما ان كان جليا او خفيا
فان كان جليا فاسمه القياس وان كان خفيا فاسمه الاستحسان والاستحسان
على هذا احد نوعي القياس وانما سمي به لكون العمل بالدليل الخفي مستحسنا

لقوة الاثر فيه على ما نبين او سمي به للفرق بين نوعي القياس الجلي والخفي
ارايتك ان احدا اذا سمى احد ولديه زيدا والاخر عمرا هل تمنعه فوالله لو لم
تستحي من الخالق لقلت حيا الحق زهق الباطل فان قلت يرد عليكم ما اذا تعارض
القياس والاستحسان واخذ بالقياس دون الاستحسان لانكم قلتم
انما سمينا المعنى الخفي استحسانا لكون العمل به مستحسنا ولا عمل به هنا قلت
لما سمينا المعنى الخفي استحسانا الذي يقتضي اثبات الحكم على خلاف ما يقتضيه
المعنى الجلي استحسانا مرنت عليه الالسنة واعتادت وسلست في استعماله
وانقادت فقلنا للمعنى الخفي استحسانا عمل به او لم يعمل على انا نقول ترك
الاستحسان امر نادر وشيء شاذ الا ترى الى نداء المصنف باعلى صوته
وهذا قسم عز وجوده والاعتبار للغالب والرجحان للراجح فان قلت
لم قلتم انه امر نادر فلا بد من بيان الدليل قلت الدليل علينا فنقول
ان رجحان الاستحسان على القياس اكثر من رمل عالج يشهد به من له ادنى
ممارسة بفروع اصحابنا رضي الله عنهم اما رجحان القياس على الاستحسان
فقليلة حصرها ابو العباس الناطفي في كتاب الاجناس في احدى عشر
مسئلة فليتك لم تقل ما قلت وما فتقت طوينا ذكرها كراهية الاطالة فالان
اوان البيان قال الناطفي رحمه الله ذكر مسائل فيها قياس واستحسان واخذ
فيها بالقياس وترك الاستحسان الاولى قال في كتاب صلوة الاصل لو قرا
اية السجدة في صلوته في وسط السورة ولم يسجد لها وركع ينوي السجود
عن التلاوة والركوع جميعًا جاز عنهما في القياس ولا يجوز في الاستحسان
فبالقياس اخذ والمسئلة الثانية قال في كتاب طلاق الاصل اذا قال
لامراته اذا ولدت ولدًا فانت طالق وقالت قد ولدت وكذبها الزوج قال
في القياس لا يصدق ولا يقع عليها الطلاق اخذ فيها بالقياس وادع
الاستحسان ولو قال لها اذا حضت فانت طالق فقالت قد حضت

ينقع الطلاق استحسن في هذا لانه لا يعلم الحيض الا من جهتها وفي الولادة يعلم
من غيرها كالقابلة والمسألة الثالثة قال في كتاب رهن الاصل رجلان في ايديهما
دار اقام كل واحد منهما بينة ان فلانا يعني رجلا اخر رهنها عنده واقبضها
اياه انه لا يكون رهنا لواحد منهما في القياس وبه ناخذ ولم يذكر الاستحسان
وذكر في كتاب الشهادات في الاصل وفي الاستحسان يكون لكل واحد نصفها رهنا
بنصف الدين ولم ناخذ بذلك واخذ بالقياس ولو كان هذا بعد موت الراهن
والمسألة بحالها يقبل في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله بينتهما ويكون ذلك رهنا
لهما يباع في دينهما استحسانا وقال ابو يوسف الرهن باطل وابو حنيفة ومحمد اخذا
حالة حيوة الراهن بالقياس وبعد موت الراهن اخذا بالاستحسان
وفرقا بينهما بان بعد موت الراهن المقصود استيفاء الدين من ثمن المرهون
فنفس استيفاء الحق هو المقصود لذلك تقبل واما حالة الحيوة فالمقصود حق
الحبس بذلك عليه ان لا يباع الرهن حال حيوة الراهن فهو رهن مشاع فلا يصح
وفارق ذلك اذا رهنها عندهما بعقد واحد هذا جائز في قولهم لانه رهن واحد فلا
يكون شائعا ويكون جميعها رهنا عند كل واحد منهما ولو قضى دين احدهما
كان للاخر امساك جميعها والرهن وثيقة فلا ينتقض والمسألة الرابعة قال
في كتاب بيوع الاصل لو اختلف الطالب والمطلوب فقال الطالب اسلمت
اليك في ثوب يهودي طوله ستة اذرع في ثلثة اذرع وقال المطلوب اسلمت
التي في ثوب يهودي طوله خمسة اذرع في ثلثة اذرع فانهما يتحالفان في القياس
وينبغي في الاستحسان ان يكون القول قول المطلوب وبالقياس ناخذ لان
الصفات في السلم معقود عليها والذرع هو الصفة والمسألة الخامسة
قال في الجامع الكبير لو ان اربعة شهدوا على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان
بالاحصان وامر القاضي برجمه ثم وجد الامام شاهدي الاحصان عبيدا او رجعا
عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد الا انه اصابه جراحات في ذلك القياس

في هذا ان يقام عليه حد الزنا مائة جلدة وهو قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله واما في الاستحسان
يدرأ عنه الحد ويسقط عنه ما بقي وبالقياس اخذ وترك الاستحسان لان في اقامة الحد عليه
جمعا بين بعض الرجم والجلد فيؤدي الى الزيادة في حد الجلد ما لم يكن وجب عليه ووجه
القياس ان ما حصل من بعض الرجم لم يكن على وجه الحكم بوجود شهود الاحصان عبيدا
فكان وجوده كعدمه فبقي شهادة الزنا وهو الجلد لذلك يقام عليه الحد والمسألة السادسة
قال في الجامع الكبير اربعة شهدوا على رجل بالزنا فقضى القاضي بجلد مائة ثم شهد شاهدان
انه محصن ولم يكمل الجلد فالقياس في هذا ان يرجم وهو قول ابي يوسف ومحمد واما في الاستحسان
فانه لا يرجم وبالقياس اخذ ذكرها بين المسألتين في باب الشهادات في الجامع والمسألة السابعة
قال في كتاب رهن الاصل لو تزوج امرأة على غير مهر مسمى واعطاها رهنا بمهرها ثم طلقها قبل
الدخول لها المتعة ولو هلك الرهن عندها يذهب بالمتعة في قول محمد استحسانا والقياس ان
لا يذهب بالمتعة وهو قول ابي يوسف وللمرأة مطالبة الزوج بالمتعة دينا عليه لها لان
المتعة ليست ببعض المهر ولا بدلا عنه بل هي حق ثبت لها الا ترى ان المهر موجب عقد
النكاح والمتعة موجب الطلاق قبل الدخول ووجه قول محمد رحمه الله ان المتعة تجب عند
سقوط المهر فجرى ذلك مجرى الرهن بالمسلم فيه لو تقايل السلم كان لرب السلم ان يحبس
الرهن براس مال السلم والمسألة الثامنة قال في كتاب وكالة الاصل في توكيل الحربي المستامن
حربيا مستامنا بالخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب وبقي الوكيل فان كان الوكيل
وكيل المدعي لا ينعزل وله حق الخصومة ولو كان الوكيل وكيل المدعى عليه القياس ان
ينعزل الوكيل وتبطل الوكالة وفي الاستحسان لا تبطل الوكالة ولا ينعزل الوكيل وبالقياس
ناخذ لنا ان القياس والاستحسان في المسألة الثانية والصحيح ان القياس والاستحسان
في المسألتين جميعا القياس ان ينعزل الوكيلان في المسألتين والاستحسان لا ينعزل
فيهما وبالاستحسان اخذنا في المسألة الاولى وفي المسألة الثانية اخذنا بالقياس ووجه
القياس في ذلك وهو ان الدار تباين بينهما لان الذي في دار الاسلام من اهل دار
الاسلام لانه مستامن حكمه حكم اهل الذمة والذي التحق بدار الحرب صار من اهل

دار الحرب وجه الاستحسان في ذلك وهو انه تثبت بها الدلالة من جميع الوجوه ولان الاخطار
الاسلام من اهل دار الحرب وهو في دار ناعادية فلا يبطل الوكالة الا انا اخذنا القياس
اذا كان الوكيل للمدعى عليه وقلنا انه ينعزل لانه لا فائدة في ابقاء الوكالة لان ابقاء الوكالة
بالقضاء على المدعى عليه للمدعي ولا يجوز للقاضي ان يقضي لانسان على انسان وهو في دار
الحرب لانه لا ولاية له على ما كان في دار الحرب وعلى من كان في دار الحرب المسألة التاسعة
قال في الزيادات رجل له ابن معتوه ولهذا المعتوه ابن من امة غيره بالنكاح فاشترى
الاب هذه الامة لابنه المعتوه فان في القياس الشرا يقع للاب ولا يقع للمعتوه واما
في الاستحسان فالشرى يقع للمعتوه وبالقياس اخذ ولو اشترى ابن المعتوه فانه
لا يلزمه ويلزم الاب ويعتق عليه لانه ابن ابنه والمسألة العاشرة قال في زيادات
الاصل لو وقع رجل في بير حفرت في طريق فتعلق باخر وتعلق الاخر باخر ووقعوا جميعا
فماتوا فوجد في البير بعضهم على بعض فان حافر البير يضمن دية الاول ويضمن الاول دية
الثاني ويضمن الثاني دية الثالث فيكون ذلك على عواقلهم فهذا هو القياس وبه ناخذ
وفيها قول اخر ان دية الاول اثلاثا على حافر البير ثلث الدية وعلى الاوسط ثلث الدية
لانه جر الثالث عليه وثلث الدية هدر لان الاول هو الذي جر الثاني عليه واما دية الثاني
نصفان نصفها هدر ونصفها على الاول واما دية الثالث كلها على الثاني وان لم يعرف
من اي ذلك ماتوا بطل نصف ذلك كله واخذ بالنصف وكان الشيخ ابو عبد الله الجرجاني
يحكي عن ابي بكر الرازي عن ابي الحسن الكرخي ان القياس الذي ذكره قول محمد بن
الحسن رحمة الله والقول الاخر هو قول ابي يوسف رحمه الله على وجه الاستحسان
والمسألة الحادية عشرة قال في كتاب نكاح الاصل رجل قال لعبده هذا ابني او قال
لامته هذه ابنتي اوقعت العتق اخذ في هذا القياس وترك الاستحسان
والله اعلم فوجهه وبيان الثاني اراد بالثاني تقديم القياس اي ترجيحه على
الاستحسان اذا تعارضا بركع بها اي بسجدة التلاوة اعلم ان الثاني لا به
السجدة اذا ركع ونوى عن الركوع وسجدة التلاوة جاز ركوعه عنها قياسا

استحسانا وجه القياس ان الله اطلق اسم الركوع على السجود والسجود يجوز
فكذا الركوع قال تعالى وخر راكعا اي ساجدا لكن فساد القياس ظاهر للتمسك
بالمجاز وجه الاستحسان ان بين الركوع والسجود مخالفة ومغايرة فلا يلزم
من جواز احدهما جواز الاخر والمامور للتلاوة ليس الا السجود ولهذا لا
ينوب الركوع عن السجدة الصلوتية مع انها موجبا تحريمة واحدة ولا ينوب
الركوع ايضا عن سجدة التلاوة اذا ركع خارج الصلوة واثر الاستحسان ظاهر
لقوله تعالى واسجدوا واقترب ولقوله عليه السلام السجدة على من سمعها وعلى من
تلاها وفساد الاستحسان خفي وهي لتخلف المعلول عن العلة وهو ان
لا ينوب الركوع عن السجدة مع وجود الموجب لجوازها وهو اظهار التواضع
ولان فيه الحاق قربة غير مقصودة بقربة مقصودة وهو فاسد بيان
الالحاق ان عدم جواز الركوع عن سجدة التلاوة قياسا على عدم جواز
الركوع عن سجدة صلوتية الحاق لغير المقصود بالمقصود وهذا لان
السجدة الصلوتية قربة مقصودة وسجدة التلاوة لا بدليل عدم لزومها
بالنذر كالوضوء اما وجه القياس فمجاز محض والمجوز كون كل واحد من الركوع
والسجود ركنا للصلوة وانما صار القياس اولى لقوة اثره الباطن بيانه
ان المقصود من سجود التلاوة ليس هو لانها قربة غير مقصودة ولهذا لا يلزم
بالنذر بل المقصود موافقة الاوليا ومخالفة الاعداء وهو باظهار الخضوع
والتواضع لله تعالى والتواضع كما يحصل بالسجود يحصل بالركوع فيجوز هذا
كما يجوز ذلك بخلاف الركوع خارج الصلوة حيث لا ينوب عن سجدة التلاوة
لان الشرط وقوع الركوع عنها قربة وهو لم يشرع قربة في غير الصلوة وبخلاف
سجدة صلوتية حيث لا ينوب الركوع عنها لانها قربة مقصودة فلا تخرج
عن عهدتها الا باتيانها مقصودة فان قلت لم قلتم ان اثر الاستحسان
ظاهر والاستحسان ما فيه نوع خفاء قلت انا قلنا بان ظاهر لان

المامور به وهو السجود لا يحصل بالركوع لكن فيه خفاء لانك تقول المامور به وهو السجود لا يحصل بغير الركوع فلا يخرج المكلف عن عهدة المغاير بادا المغاير الاخر قوله فصار الاثر لخفي وهو حصول التواضع يعني في القياس مع الفساد الظاهر وهو التمسك بالمجاز يعني في القياس ايضا وجه الظهور انك تقول جاز السجود فجاز الركوع بالقياس عليه لاشتراكهما في الاسم اولى من الاثر الظاهر وهو ان المامور به هو السجود فلا يحصل بالركوع يعني في الاستحسان مع الفساد الخفي وهو تخلف المعلول عن العلة كما قلنا يعني في الاستحسان ايضا قوله وهذا قسم عز وجوده اي رجحان القياس على الاستحسان وقد مرت مسايله قبيل هذا اما القسم الاول اي رجحان الاستحسان على القياس فاكثر من ان يحصى ومن امثلته سور سباع الطير انه نجس قياسا على سور سباع الوحش لاشتراكهما في حرمة الاكل طاهر استحسانا لانها ليست بنجسة العين بدليل جواز الانتفاع بها بالاصطياد وغيره غير ان سباع الوحش انما صار سورها نجسا لاختلاطه باللعاب واللعاب يتولد من اللحم فياخذ حكمه ولحوم السباع نجسة فكذا لعابها بخلاف سباع الطير حيث لا يكون سورها نجسا لانها تشرب بالمنقار بالاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم جاف ليس به رطوبة والعظم بذاته طاهر فلا يكون سورها نجسا الا يرى ان عظم الميت طاهر عندنا وعظم الحي اولى ثم اعلم ان الاستحسان ما هو فقيل طلب الاحسن من المامور وقيل ترك القياس وقيل هو طلب السهولة في الاحكام فيما يبتلى به الخاص والعام وقيل الاخذ بالسعة والابتغاء بالدعة قوله ثم المستحسن بالقياس الخفي الى اخره اعلم اولا ان المستحسن على اربعة انواع مستحسن بالاثر كالسلم فانه لا يجوز قياسا لانه بيع المعدوم لكنا استحسنا جوازه بالاثر وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن

معلوم الى اجل معلوم ومستحسن بالاجماع كالاستصناع فانه غير جايز 134
ايضا قياسا لكونه بيع معدوم جايز استحسانا فيما فيه تعامل للاجماع عليه وصورته مثلا جاء انسان الى اخر فقال للاخر لي خفا صفته كذا وقدره كذا بكذا درهما وسلم له جميع الدراهم او بعضه او لم يسلم اصلا ومستحسن بالضرورة كتطهير الحياض والابار والاواني بعدما تنجست فانها لا تطهر قياسا لان الماء الذي يرد على الحوض يتنجس باول الملاقاة فكذا في الاواني واما الابار فلانه اما ان كان الواجب نزح ما فيها او بعضه فعلى كلا التقديرين يقتضي القياس ان لا يطهر الابار لان في الوجه الاول انما نزح الماء لا الطين والحجر وهما كانا نجسين بملاقاة الماء النجس اياها وفي الوجه الثاني المنزوح من الماء بعضه والماء الباقي في البير كان متصلا بالمنزوح النجس فكان ينبغي ان يكون الباقي نجسا لكنا استحسنا طهارة هذه الاشياء للضرورة وقد عرفت لما ذكرنا ان فيما ذكره في المتن لفا ونشرا فافهم والنوع الرابع المستحسن بالقياس الخفي وقد مر نظيره ثم اعلم ان الفرق بين هذه المستحسنات صحة التعدية في الوجه الاخير دون غيره وهذا لان من شرايط التعدية ان لا يكون الاصل معدولا عن القياس والثلاثة الاول معدول عنه لثبوتها بخلاف القياس فلا يصح التعدية بخلاف الاخير حيث يصح تعديته لانه ثابت على وفاق لانه مستحسن بقياس خفي فلا تعجل في نظير التعدية فانا ناتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك قوله الا يرى الى اخره وهو ايضاح لقوله فيصح تعديته بيانه ان العاقدين اذا اختلفا في مقدار الثمن قبل قبض المبيع بان قال البايع مثلا بعته بعشرة وقال المشتري اشتريته بخمسة لا يجب اليمين على البايع قياسا لانه المدعي واليمين على المنكر بالحديث المشهور وهو غير منكر لان المشتري لا يدعي عليه شيئا لكنا استحسنا يمين البايع فقلنا بالتحالف لان المشتري يدعي عليه تسليم المبيع باقل الثمنين وهو ينكر فكذا هو يدعي على المشتري زيادة الثمن وهو ينكر فيجري التحالف بينهما

حكماً للانكار ثم تعدى هذا الحكم اعني التحالف الى وارثي البائع والمشتري
اذا اختلفا قبل قبض المبيع وكذا الى الاجارة اذا اختلف الموجر والمستاجر
قبل استيفاء المنافع في مقدار البدل فاما بعد القبض انما وجب التحالف
بخلاف القياس بالحديث وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا اذ ليس في الحديث فصل بين القبض
وعدمه فلم يمكن التعدية لكونه معدولاً عن القياس وهذا لان المبيع
سالم للمشتري لا يدعي شيئا قوله فلم يصح تعديته اي تعدية هذا الحكم
الى الوارث والى حال هلاك السلعة والى الاجارة حتى لا يتحالف الوارثان
بعد القبض ولا يتحالف العاقدان بعد هلاك السلعة ولا يتحالف الموجر
والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وانما قيد بقوله
عند ابي حنيفة وابي يوسف احترازاً عن قول محمد وان فيه لان التحالف عنده
بعد الهلاك معلول كما قبله فيتحالفان ويفسخ البيع على قيمة الهالك
وقد عرف في الهداية وغيرها قوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص
العلل الى اخره اعلم ان تخصيص العلة جائز عند الشيخ ابي الحسن الكرخي
وابي بكر الجصاص الرازي وابي عبد الله الجرجاني من علمائنا العراقيين
وعند القاضي ابي زيد الدبوسي في رواية التقويم وعند المعتزلة وغير جائز
عند علم الهدى ابي منصور الماتريدي والامامين الماهرين الباهرين
الزاخرين شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام علي البزدوي ومن تابعهم
وصورة تخصيص العلة ان تكون العلة ثابتة في كثير من المواضع وحكمها
ثابت في البعض دون البعض حجة الاولين ان المعنى بمنزلة
بمنزلة اللفظ العام وتناول المسميات فان المعنى يقتضي
ثبوت الحكم في جميع المواضع كالعام فيجوز التخصيص هناك
فكذا هنا ولان الاستحسان جائز بالاتفاق وهو عين تخصيص

العلة بيانه ان دليل القياس يقتضي الحكم عاماً في كل موضع ثم لم يثبت حكمه
في بعض المواضع بالاستحسان وهو تخصيص العلة وحجة الاخرين ان تخصيص العلة
يلزم منه نسبة التناقض الى الشارع واللازم منتف فينتفي الملزوم بيانه ان
العلة الشرعية امارة ودليل على ثبوت الحكم حين لا يكون دليلا عليه وهو عين
التناقض فان قلت سلمنا انه يلزم التناقض لكن لا نسلم بانه لا يجوز
قلت لانه لا يخلو اما ان يكون جائزاً او غير جائز والجواز منتف فتعين عدم الجواز
فان قلت هذه دعوى اخرى فلا بد من الدليل على انتفاء الجواز قلت لو جاز يلزم
الكذب والجهل على الشارع واللازم منتف وايضا يلزم الجمع بين النقيضين
وهو محال والجواب عن قياسهم تخصيص العلة بتخصيص العام اقول
ان العام بعدما خص منه البعض يكون باقيا على عمومه فلا يلزم منه الغاء
موجب العام بخلاف العلة اذا جاز تخصيصها يلزم الغاؤها اصلا حال
التخصيص فلا يجوز وانما يلزم الالغاء لان موجب العلة ترتب الحكم على
العلة ولا معلول ح والجواب عن الثاني ان التخصيص انما يلزم لو كان الوصف
علة في مقابلة الاستحسان وهو غير مسلم لان الاستحسان اما ان يكون بالنص
كما في السلم ولا اعتبار للوصف في مقابلة النص واما ان يكون بالاجماع كما في
الاستصناع ولا اعتبار للوصف في مقابلته ايضا لان الاجماع قطعي كالنص
واما ان يكون بالضرورة كما في تطهير الحياض والابار ولا اعتبار للوصف
في مقابلتها ايضا لان في الضرورة اجماعا لان الحكم اذا دعت الضرورة اليه يكون
صحته مجمعا عليها واما ان يكون بمعنى خفي قوي كما في سؤر سباع الطير ولا اعتبار
للمعنى الجلي في مقابلته ايضا لان المرجوح في مقابلة الراجح معدوم حكما فان
قلت لم قلتم ان الوصف لم يجعل علة في مقابلة هذه الاشياء الاربعة غاية
ما في الباب ان يكون القياس متروكا بهذه الاشياء ولكن لا يلزم منه ان لا يكون
حجة بل هو حجة للدلائل المجوزة الا انه لم يظهر اثره لدليل راجح فيلزم تخصيص
العلة قلت ايش نعني بكونه حجة اهو حجة فيما اذا وجد دليل اقوى منه

مخالفا اياه ام فيما لم يوجد فالاول ممنوع والثاني مسلم وليس كلامنا فيه
فان قلت قول المصنف فبقي الصوم لبقاء ركنه ممنوع فكيف يبقى الشي مع وجود
مضاده ومنافيه وهو الاكل الا يرى الى قوله عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك قلت والشرب
حفظت شيا وغابت عنك اشياء فاين انت من اول الحديث وهو قوله عليه السلام تم على
صومك فلو لم يبق صوم الناسي لم يكن لقوله تم على صومك فايدة على انا نقول الاكل
علة للفطر بجعل الشارع اياه علة فهنا في صورة النسيان لم يجعله علة فيبقى ركن
الصوم لا محالة الا يرى ان الناسي لا يقضي وليس هو الا لبقاء صومه فان قلت قول المصنف
ان جعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع مسلم لكن انه مؤثر في رفع الحكم وهو لا يسلم
لانه رفع حقيقة الفعل لانه موجود حسا ومشاهدة ولا امكان لانكار المحسوس
فيلزم التخصيص قلت سلمنا ان حقيقة الفعل موجودة لكن لا نسلم ان يجعل
الفعل علة فلا يلزم التخصيص فان قلت ان علة نقض الطهارة خروج الخارج
النجس وهو موجود في حق صاحب العذر ومع هذا لم يثبت الحكم ما دام الوقت
باقيا وهو ليس الا تخصيص العلة قلت نعم ان خروج النجس علة لكن بجعل
الشرع اياه علة فهنا لم يجعله علة ما دام الوقت باقيا فان قلت ما تقول
في اجراء المكره كلمة الكفر على لسانه والكفر موجب للحرمة موجبة للمواخذة
والمواخذة مفقودة لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فيلزم
التخصيص لا محالة قلت سلمنا ان الكفر موجب للحرمة لكن لا نسلم ان الحرمة
علة المواخذة اذا كانت عن ضرورة وهذا مر مرة في فصل العزيمة والرخصة
قوله فصار عدم الحكم لعدم العلة فان قلت هذا مذهب الفلاسفة
وليس مذهب اهل السنة لان عدم الحكم بعدم العلة فان قلت هذا مذهب
غير مضاف الى عدم العلة بل منتفي على العدم الاصل قلت نعم لكن المصنف نعم
سامح في العبارة لكون ذلك مرا مشهورا عندهم او لشهرة ارادته نفي العلة
لئلا يلزم تخصيصها قوله وكذلك نقول في ساير العلل المؤثرة اي نقول
عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة في جميع العلل المؤثرة ببيانه

فيما قلنا اذا اصاب الماء حلق الصايم النايم يفسد صومه لفوات ركن الصوم فورد
عليه الناسي فقلنا امتنع هذا الحكم لعدم العلة وقالوا امتنع لمانع مع قيام العلة
قوله حكم هذا التعليل والحكم فساد الصوم والتعليل فوات الركن ثمه اي في صورة
النسيان وهو الاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك قوله
انعدم اي حكم التعليل وهو فساد الصوم لعدم هذه العلة اي لعدم فوات ركن الصوم
قوله دليل الخصوص بنصب اللام دليل العدم اي عدم العلة هذا الفصل اراد به فصل حكم البعض
تخصيص العلة قوله واما حكمه الى اخره قد بينا حقيقة القياس وشرطه وركنه
ولم يبق من التقسيم في اول الباب الا الحكم والدفع وهذا بيان الحكم والدفع يتلوه
اعلم ان حكم القياس تعديه حكم النص الى الفرع حتى لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة
وهذا معنى قوله فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا وعند الشافعي رحمه الله حكم تعلق
الحكم في المنصوص بتلك العلة ليست بلازم حتى يصح التعليل عنده بعلة قاصرة
وبعلة متعدية وحجته ان التعليل حجة والحجة حجيتها لا باعتبار العموم ولا
باعتبار الخصوص وذكر امرا لا بل حجيتها باعتبار تعلق الحكم بها الا يرى
ان ساير الحجج من الكتاب والسنة كذلك اذ لو كان العبرة للعموم لما كان الخاص حجة
ولو كان العبرة للخصوص لما كان العام حجة واللازم منتف فينتفي الملزوم لكن عموم
الحكم وخصوصه باعتبار معنى في الوصف فانه اذا كان عاما ثبت الحكم عاما واذا
كان خاصا ثبت خاصا وحجتنا ان التعليل بالعلة القاصرة لو جاز يلزم السفه للحكم
واللازم منتف شرعا فينتفي الملزوم بيان الملازمة انه اشتغال بما لا يفيد
والاشتغال بما لا يفيد سفه فان قلت لا نسلم ان التعليل بالعلة القاصرة
اشتغال بما لا يفيد ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان الاشتغال بما لا يفيد
سفه ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان السفه منتف شرعا قلت اما الجواب
عن الاول فاقول ان التعليل لا يخ اما ان يفيد علما او عملا وهو لا يفيد
علما لشبهة فيه ولا يفيد عملا لان الحكم في المنصوص يثبت بالنص

لكونه اقوى فلا يجوز قطع الحكم عن الاقوى الى الادنى فلما لم يفد العلم والعمل لم
يكن في العلة فايده فيثبت انه اشتغال بما لا يفيد واما الجواب عن الثاني فاقول
ان السفه ما ليست له عاقبة حميدة وما لا فايدة فيه ليست له عاقبة حميدة
لانه لو كان له عاقبة حميده لكان فيه فايده فيكون الاشتغال بما لا فايدة فيه
سفها واما الجواب عن الثالث فاقول ان السفه عمل ما ليس له عاقبة حميدة بموجب
الهوى بخلاف الشرع حرام قال تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله فيكون
السفه حراما منتفيا شرعا فان قلت سلمنا ان التعليل بالعلة القاصرة
لا يفيد علما وعملا لكنه يفيد فايدة اخرى وهي الوقوف على حكمة الشرع قلت نحن
لا نمنع من الوقوف على الحكمة ولا نسد باب الاستنباط والاجتهاد وانما المختوم
باب النبوة لكنا نقول ليس كل وصف استنبط من النص بعلة بل العلة هو
الوصف المؤثر في اثبات الحكم فالعلة القاصرة لما لم تؤثر في اثبات الحكم لا في
المنصوص ولا في غيره يكون التعليل بها تعليلا بما ليس بعلة وهو فاسد
كاسد فان قلت لا نسلم ان هذه العلة لم يفد الحكم بل لها حكم وهو قصر الحكم على
المنصوص قلت تنبه عن نومك وميز ليلك عن يومك فاين ذهب بقلبك
فارجع الى عقلك ان القصر يحصل بترك التعليل ايضا فاذن لا يثبت به حكم
لم يثبت قبل وجوده فيكون وجوده وعدمه سواء على انا نقول ان التعليل
بعلة قاصرة لا يمنع التعليل بعلة متعدية لان الحكم جاز ان يكون معلولا
بعلل شتى كما مر من قبل فان قلت سلمنا انك جئت بالحق وقلت بالصدق
ان التعليل بالعلة القاصرة لم يفد شيا لكن لم قلت ان الحكم في المنصوص
ثابت بالنص لا بالعلة فانه اذا لم يكن ثابتا بالعلة لا يكون للتعدية
وجوه وهذا ظاهر قلت انما لم يثبت بها لا لعدم صلاحيتها ولا لخلل فيها
بل لمانع عن اضافة الحكم اليها وهو وجود دليل فوقها والدليل المانع
مفقود في الفرع فاضيف الحكم في الفرع اليها هذا هو القاطع لوهم

المعاندين الى يوم الدين قوله فتعديه حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه 137
والضمير في فيه في الموضعين يرجع الى ما والضمير المستتر في قوله ليثبت يرجع الى حكم
النص وانما قال على احتمال الخطا لان بالراي لا يدرك ما هو مراد الشارع حقيقة فان
قلت كيف يصح تعديه الحكم والحكم عرض لا وجود لا نتقاله وايضا الشي اذا تعدى
عن محل يكون المحل الاول خاليا عن ذلك المحل لا محالة وهنا المنصوص لا يخلو
عن حكمه بعد التعدية قلت نعم لكن هذا مجاز تعارفه الفقهاء رضوان الله عليهم
فلا مانع من جواز المجاز قوله حتى جوز التعليل بالثمنية يعني لما صح التعليل
عنده بالعلة القاصرة جوز التعليل بالثمنية ولم يعد الحكم من المنصوص الى
غيره والمراد من القدر هو الكيل او الموزن قوله التعليل بما لا يتعدى
اي بوصف لا يتعدى وهو العلة القاصرة وهي الثمنية يفيد اختصاص الحكم به
اي يفيد قصر الحكم على المنصوص والضمير في به يرجع الى ما قوله لا يمنع التعليل
بما يتعدى وهو التعليل بالوزن في الذهب والفضة فتبطل هذه الفايدة اي
فايده قصر الحكم يعني لما لم يكن التعليل بالعلة القاصرة مانعا للتعليل بالعلة
المتعدية لجواز كونه معلولا بعلل شتى بطلت فايدة القصر لان العلة المتعدية تقتضي
شمول الحكم فان قلت قال الخبازي فيه نظر عندي لان الحكم في المنصوص لو كان معللا
بعلتين قاصرة ومتعدية يلزم ان يكون الحكم ثابتا في الفرع وان لا يكون ثابتا بناء
على ان عدم العلة عندهم يوجب عدم الحكم وهذا جمع بين النقيضين فثبت ان
التعليل باحدى العلتين يمنع التعليل بالعلة الاخرى فلا بد من التفصي عن عهدة
هذه الدعوى قلت هذا نسي من الكلام لغو وعن قايله سهو وحقه محو لانا لا نسلم
ان عدم العلة يوجب عدم الحكم وهو ليس مذهبا لاهل السنة والجماعة الا يرى
الى قول المصنف في بيان المعارضة الخالصة حيث قال وعدم العلة لا يوجب عدم
الحكم قوله واما دفعه اي دفع القياس والعطف على ما قال في اول القياس
بعقود اما الاول قوله طردية ومؤثرة قد مر بيانها في ركن القياس علم

ان المصنف قال العلل قسمان طردية ومؤثرة ولم يذكر الدوران والاخالة فلعله
انما لم يذكرها لما ان المحققين من الفقهاء اعتبرت الاثر واهل النظر اعتبر الطرد والدوران
وهما في الحقيقة واحد غير ان بينهما فرقا وقد بيناه فلهذا لم يذكر الدوران ولم يعتبر
الاولون والاخرون فلهذا ترك ذكرها المصنف رحمه الله قوله واربعة الى اخره اعلم
اولا ان الفحول الثلاثة ابا زيد الدبوسي وشمس الايمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي
رحمهم الله ذكروا وجوه دفع العلل الطردية بعد ما ذكروا وجوه دفع العلل المؤثرة
ومصنف المنتخب عكس الامر فاقول وقد بوذنت في سره وكاني بهم ان الفحول الثلاثة
انما ذكروا كذلك لما ان القوة انما هي للمؤثرة فصار الامتناع عن الزامها اهم والعناية
بدفعها اشد وهذا لان دفع المستدل بها اما المصنف فانما عكس لان الطردية لما لم يكن
لها قوة المؤثرة صار دفعها ودفعها من البين احق لعدم الاعتبار بها ثم اعلم ان
المعلل متى استدل على مدعاه بدليل فلا يخ اما ان يسلم السايل اولا فان سلم فالبحث تم
وان لم يسلم فلا يخ اما ان يدفعه بنوع من المساعدة اولا فالاول القول بموجب العلة
والثاني لا يخ اما يقتصر بمجرد المنع او لا فالاول الممانعة والثاني لا يخ اما يكون
بطريق المفارقة بين الاصل والفرع اولا فالاول فساد الوضع والثاني لا يخ اما ان
لا يسلم بعلته لتخلف الحكم بلا مانع اولا يسلم الحكم دون العلة لدليل اخر يوجب
خلافه فالاول المناقضة والثاني المعارضة وهي على نوعين يجيئان عن قريب مثال
القول بموجب العلة ما قال الشافعي مسح الراس ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل فنقول نحن نقول بموجب علتك ان تثليثه مسنون لكن التثليث
لا تشترط اتحاد المحل الا يرى ان من دخل ثلث ادور يصح ان يقول دخلت ثلاث
دخلات كما يصح ان يقول كذلك اذا دخل دارا واحدة ثلاث مرات فلما ثبت
هذا قلنا ان الاستيعاب باجماع بيننا وبينك سنة والاستيعاب يحصل
التثليث وزيادة لوجود مسح قدر المفروض ومثليه وزيادة ومثال الممانعة
وهي على اربعة اوجه في نفس الوصف وفي صلاحية الحكم وفي نفس الحكم وفي اضافة
للحكم

 الحكم الى الوصف اما نظير الاول فنقول في هذه المسئلة لا نسلم ان الركنية علة لسنية التثليث
في الغسل واما الثاني فنقول لا نسلم ان التعليل بالركنية صالح لافادة التثليث واما الثالث
فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون هو الاكمال وهو يحصل بالاستيعاب
واما الرابع فنقول لا نسلم ان التثليث في الغسل يضاف الى الركنية الا ترى لا اثر لها
في التثليث وجودا وعدما اما وجودا ففي القيام والقراءة والركوع واما عدما
ففي المضمضة والاستنشاق حيث يسن التثليث ولا ركنية وههنا نوع اخر وهو شيء
يجيء في الزام المعلل وهو المنع بطريق التقسيم يأتي في كل وصف علل به المعلل فنقول
الركن في الوضوء فيما اذا كان غسلا يوجب سنية ام فيما اذا كان مسحا فالاول مسلم
والثاني ممنوع ونظير اخر ما اذا قال الشافعي النية في الوضوء شرط لانها طهارة
كالتيمم فنقول انها شرط في طهارة هي وضوء ام في طهارة هي تيمم فالاول ممنوع والثاني مسلم
ومثال فساد الوضع ما قال الشافعي ايضا في هذه المسئلة المسح ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كغسل الوجه فنقول هذا في الوضع فاسد لان المسح مبناه على التخفيف وفي
التثليث تغليظ الا يرى الى مسح الخف ومسح الجباير والتيمم ومثال المناقضة ما اذا
قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول هذا ينتقض بمسح
الخف فانه ركن ومع هذا لا يسن التثليث فيه وما قيل انه ليس بركن ففيه نظر عندي
لان ركن الشيء عبارة عما لا قيام للشيء الا به وههنا في مدة المسح على تقدير عدم
النزع لا قيام للوضوء الا بالمسح غاية ما في الباب انه يحتمل السقوط بغسل الرجل
فلا يكون ذلك منافيا للركنية بل يكون ركنا زايدا الا ترى ان النظم يحتمل السقوط
عند ابي حنيفة رحمه الله عنه وهو ركن زايد والاقرار باللسان يسقط بالاكراه ولا
احد يقول من الفقهاء انه ليس بركن مذهبهم انه ركن زايد ومثال المعارضة
ما نقول في هذه المسايل سلمنا ان القياس على الغسل يوجب سنية التثليث
لكن عندنا ما ينفيه وهو قياس مسح الراس على مسح الخف ثم نرجح ما قلنا فنقول
ان قياس المسح على المسح اولى من قياسه على الغسل لان المسح انما شرع شروع تخفيفا

وتيسيرًا كالمسح على الخف والجبائر والتيمم وفي التثليث تغليظ فلا يجوز لتغليب الموضع
ثم اعلم ان شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومصنف المنتخب رحمهم الله
لم يذكروا المعارضة في دفع العلل الطردية والغالب على ظني انهم اقتدوا بابي زيد
الدبوسي لان دابه يضع كل باب على اربعة والا فالمعارضة واردة كما ثبت من
النظير قوله اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله اي
فهو التزام الوصف الذي يلزم ذلك الوصف المعلل القائل بتعليله وقوله فالتزام
ما من اضافة المصدر الى المفعول والفاعل وهو القائل محذوف والضمير في بتعليله
يجوز ان يرجع الى المعلل والى ما فالاول اضافة المصدر الى الفاعل والمفعول محذوف
وهو ما والثاني اضافة المصدر الى المفعول والفاعل محذوف وهو المعلل قوله
الا بتعيين النية يعني قياسًا على صوم القضاء والكفارة قوله على انه
تعيين اي على ان اطلاق النية تعيين لانعدام المزاحم ثم اعلم ان القاضي ابا زيد
قال انا قدمنا هذا اي القول بموجب العلة لان المنازعة انما تجب اذا لم يكن
الموافقة وهذا حق وذكر الممانعة بعده لكونها اساس المناظرة وذكر فساد
الوضع قبل المناقضة لانه شر من النقض لان فيه تخريب قاعدة الخصم شرعًا اما
النقض فربما يظن نقضا ولا يكون قوله فساد الوضع اي وضع التعليل
فمثل تعليلهم اي تعليل اصحاب الشافعي اعلم ان الزوج اذا اسلم وتحته مجوسية
يعرض عليها الاسلام فان اسلمت والا فرق بينهما واذا اسلمت المراة والزوج
كافر يعرض عليه الاسلام سواء كانت مدخولة او غير مدخولة وقال الشافعي في
المدخولة يقع الفرقة بعد انقضاء ثلث حيض وفي غير المدخولة يقع باسلام
احدهما من غير عرض الاسلام على الاخر لتاكد النكاح في الاول وعدمه في الثاني
قلنا هذا في الوضع فاسد لان الاسلام شرع عاصمًا لا قاطعًا والتحقيق
ان النكاح كان صحيحًا فبعد اسلام احدهما لا يخ اما ان يكون الموجب للفرقة
هو الاسلام او كفر المصر او اختلاف الدين فلا يجوز الاول لانه سبب لاثبات

العصمة فلا يجوز ان يكون سببا لقطعها الا ترى الى قوله عليه السلام فاذا قالوها
عصموا مني دماءهم واموالهم ولا يجوز الثاني لان الكفر كان موجودا من قبل ولم
يكن منافيا لابتداء النكاح ولا لبقائه ولا يجوز الثالث لان الاختلاف لم يكن الا
من المسلم لان الكافر على ما عليه من الباعدة والموافقة فلما لم تصلح هذه الاشياء
موجبة للفرقة قلنا ان في الواجب في باب النكاح امساك بمعروف او تسريح باحسان
والامساك بالمعروف لا يتاتى مع الاختلاف اذ هو كما قيل ليس مع الاختلاف ائتلاف
فعرضنا على المصر الاسلام ليحصل مقاصد النكاح فلما ابى تعين التسريح فناب القاضي
منابه ففرق بينهما كما في الجب والعنة ثم ان كان الاباء من المراة فالفرقة بغير طلاق
لعدم تصور الطلاق منها هذا بالاتفاق وان كان من الزوج فالفرقة طلاق عندهما
وعند ابي يوسف فسخ لان الاباء يتحقق من المراة ولا يتحقق الطلاق منها هذا في الاسلام
اما في ردة احد الزوجين يقع الفرقة بغير طلاق عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد
يقع بطلاق ان كانت الردة من الزوج اعتبارا بالاباء من غير توقف مدخولة كانت
المراة او غيرها وعند الشافعي بين المدخولة وغيرها فصل كما مر قلنا هذا ايضا في الوضع
فاسد لان الفرقة اذا توقفت الى انقضاء ثلث حيض يكون الردة عفوا وليس
كذلك والتحقيق لمذهبنا ان الردة منافية للنكاح وما كان منافيا للشيء يكون الابتداء
والبقاء فيه سواء كالمحرمية ثم اعلم ان ابا حنيفة رضي الله عنه فرق بين الاسلام والردة
وصاحباه مرا في الصورتين على طريق واحد ووجهه ان الردة منافية للنكاح باعتبار
عدم الاهلية والمحلية فيكون الفرقة فسخًا اما الاباء فليس بمناف الا يرى ان بالاباء
لا يفترقان ما لم يفرق القاضي بينهما والقاضي نائب مناب الابي شرعا في التفريق فان
كان الاباء من الزوج يكون الفرقة طلاقًا لتصوره منه والا فلا لعدم تصور الطلاق
من المراة وما زاد على هذا يعرف بمرور الايام ومضي الاعوام فاقتصرنا عليه
خوف الملال من جهة الاطالة قوله واما المناقضة قد مر تفسير المناقضة
والمعارضة في فصل المعارضة فمثل قولهم اي مثل قول اصحاب الشافعي رحمه الله بيانه

فيما اذا علل ان فيه وقال يشترط في الوضوء النية قياسا على التيمم لانهما طهارتان
فلا يفترقان فنقول ايش تعنون بقولكم لا يفترقان في المساواة مطلقة او
مقيدة بالنية فالاول باطل لامكان لوجوده لان الوضوء غسل والتيمم مسح وفي
الوضوء المفروض اربعة اشياء وفي التيمم اثنان والثاني ينتقض بغسل الثوب والبدن
عن الخبث اذ لا يشترط النية هناك بالاجماع فبعد ذلك يحتاجوا الى بيان فقه المسألة
وهو ان الوضوء تطهير حكمي كالتيمم والتيمم يشترط فيه النية ليتحقق بها التعبد فكذا الوضوء
وانما قلنا انه تطهير حكمي لانه ليس في المحل نجاسة حقيقية والجواب عنه قلنا ان الماء طبعه
تطهير الا ترى الى قول الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والشيء اذا خلق على طبع
يكون ذلك الطبع فيه موجودا لا محالة سواء وجدا النية او لم يوجد الا ترى ان النار لما
خلقت محرقة تحرق محلا قابلا للاحتراق وجدت النية او لم يوجد والتراب طبعه
تلويث لا تطهير ولم يجعل مطهرا الا عند ارادة القربة وهي النية فلما ثبت هذا
قلنا لا يجوز قياس الوضوء على التيمم للفرق بينهما **قوله** بهذه الوجوه اي الوجوه
الاربعة المذكورة وهي القول بموجب العلة والممانعة وفساد الوضع والمناقضة
قوله واما العلل المؤثرة وهي التي تظهر اثرها بالنص والاجماع **قوله** فليس
للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة وهذا هو اختيار الفحول الثلاثة ومنعه
بعض اصحابنا وقال هذا ليس بصحيح لان المؤثر ليس بموجب للعلم قطعا وانما
يوجب علم غالب الراي فاذا قبل النقض ظاهرا علم انه ليس بمؤثر وفي الحقيقة
علة الشرع لا يرد عليها النقض وفساد الوضع وانما يرد على ما يدعيه المجيب علة
قوله بعد ما ظهر اثرها بالكتاب او السنة او الاجماع مثال ما ظهر اثرها بالكتاب
ما عللنا في الخارج من غير السبيلين ع قلنا انه حدث كالخارج من السبيلين
لانه خارج نجس كهو فان طولب ببيان الاثر قلنا هذا وصف ثبت اثره
بالكتاب في غير صورة النزاع فيثبت في صورة النزاع قياسا عليه لشمول
العلة قال تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر بالسنة ما عللنا

في طهارة سور سواكن البيوت وقلنا انه ليس بنجس قياسا على سور الهرة لانها
طوافات كالهرة فان طولب ببيان الاثر قلنا هذا وصف ثبت اثره بالسنة قال عليه السلام
الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم والطوافات فيثبت الحكم في ساير
سواكن البيوت لاستلزام شمول العلة شمول الحكم ومثال ما ظهر بالاجماع ما عللنا
في نفي القطع في المرة الثالثة والرابعة وقلنا لو وجب القطع لكان فيه تفويت
جنس منفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه تفويت فان طولب بالاثر قلنا اجمعنا
ان حد السرقة مشروع زاجرا لا متلفا وفي تفويت جنس منفعة على الكمال اتلاف واهلاك
من وجه فلا يجوز **قوله** اذا تصور مناقضة اي تصور الاعتراض مناقضة وليس عنها
قوله يجب دفعه اي دفع الاعتراض من وجوه اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت قضة
بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض كما يقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج
فيكون حدثا كالبول فلو اعترض السائل وقال هذا ينتقض بما اذا لم يسل فانه خارج
نجس ومع هذا غير ناقض للوضوء فيدفعه بالوصف ويقول لا نسلم انه خارج قبل
السيلان بل هو ظاهر في محله ولا يلزم من الظهور الخروج وحقيقته ان الخروج انتقال
من الباطن الى الظاهر وفيما اذا لم يسل لم يحصل الانتقال فلا يكون خارجا بيانه
ان تحت كل جلد دما وفي عرقه ماء وبعد قشر الجلد صار النجس ظاهرا في محله
لا خارجا كما في الحسنات اذا كان احد قاعدا في البيت ورفع سقفه يكون هو
ظاهرا من فوق ولا يقول احد انه خرج ما لم ينتقل من داخل البيت الى خارجه وندفعه
ايضا بالمعنى الثابت بالوصف ويقول الوصف لم يصر حجة باعتبار ذاته بل باثره وفيما
اذا لم يسل ليس له اثر الا يرى انه لم يجب غسل ذلك الموضع بالاتفاق فلما لم يكن له اثر
في موضعه لم يكن له اثر في غير موضعه بالطريق الاولى اما اذا تجاوز يكون له
تاثير في وجوب التطهير الا يرى انه يجب غسل موضع السيلان فلما صار له
اثر في موضع السيلان صار له اثر في غير موضع السيلان وقلنا بانتقاض
الطهارة وهذا لان وجوب التطهير في البدن لا يتجزى باعتبار ما يكون منه

الا ترى ان الانسان اذا اتصف بعضه بصفة يتصف كله بها كما يقال انسان عالم او جاهل
وحينئذ لم يكن للنجس اثر فيها اذا لم يسيل لم يكن النجس علة اصلا لان عليه العلة باعتبار
الاثر فلم يرد علينا نقضا ولئن اعترض مرة اخرى وقال يرد عليكم المستحاضة
ومن في معناها فان خروج النجس حاصل ومع ذلك ليس بحدث فيدفعه بالحكم
ونقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت وفي
الوقت لم يكن له اثر للضرورة بالحديث بخلاف القياس وهو قوله عليه السلام المستحاضة
تتوضأ لوقت كل صلوة فلا يرد علينا نقضا وندفعه بالغرض ايضا ونقول ان الغرض
من التعليل التسوية بين الدم والبول وبالاتفاق البول حدث ويصير عفوا اذا
دام واستمر لقيام وقت الصلوة عندنا ولاداء فرض واحد ونفل ما شاء عند الخصم وكذا
الدم اذا دام يصير عفوا اما قبل اللزوم والدوام فلا يصير عفوا فلا يصح ايراد اللازم
الدائم نقضا لغير اللازم الدائم والله الهادي قوله ثم بالمعنى الثابت بالوصف
دلالة وثم معطوف على قوله ندفعه يعني يدل الوصف وهو الخروج مثلا على المعنى
وهو الاثر الثابت بالخروج وهو وجوب تطهير ذلك الموضع بسبب الخروج ومن
فيه صار الوصف حجة الفاء للتعليل وكأنه قال ندفعه بالمعنى الثابت بالوصف لان
الوصف انما صار حجة بالمعنى فيصير الدفع به صحيحا وقوله من حيث متعلق بقوله
حجة اي صار الوصف حجة من جهة ان وجوب التطهير لا يحتمل التجزي فلما لم يكن متجزيا
وقد وجب غسل ذلك الموضع اعني موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء قوله
باعتبار ما يكون منه الضمير راجع الى البدن اراد به ما يخرج منه واحترز به عن
النجس الخارجي فان هناك يجب غسل ذلك الموضع فقط وهناك اي فيما اذا لم يسل
فانعدم الحكم اي انتقاض الطهارة لانعدام العلة وهي الخروج وبالغرض عطف
على قوله بالحكم قوله وذلك حدث اشارة الى البول كذلك هنا اي في صورة الدم قوله
اما المعارضة اما هنا للتفصيل لان المصنف قال اولا واما العلل المؤثرة فليس
للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة لانها لا تحتمل النقض وفساد الوضع ثم بين
ما اجمل في قوله الا المعارضة هنا ببيان نوعيها قوله معارضة فيها

مناقضة يقال بعض الشارحين انما جعل المعارضة اصلا ولم يقل مناقضة فيها 141
معارضة لما ان ابداء العلة بمقابلة دليل المجيب سابق على ايراد النقض لعلته
تتخلف الحكم فجعل ما هو السابق اصلا فاقول فيه نظر لان المعارضة عبارة
عن تسليم الدليل دون المدلول لدليل اخر والنقض عبارة عن منع الدليل
لتخلف الحكم في صورة والمنع بعد التسليم لا جواز له فكيف يكون المعارضة سابقة
على المناقضة حتى يكون اصلا فان قلت ما تقول انت ولم قال معارضة
فيها مناقضة ولم يعكس قلت لان المقصود بالذكر هنا المعارضة فيكون جعلها
اصلا بتقديم ذكرها المعارضة فيكون اولا اولى وذكر المناقضة اخر اجزاء
بيانه ان المصنف نفى المناقضة على العلل المؤثرة بقوله لانها لا تحتمل المناقضة
فلما كان الامر كذلك احتاج الى بيان المعارضة نوعيه فقال فهي نوعان معارضة
فيها مناقضة ومعارضة خالصة فان قلت اليس يكون في قول المصنف تناقض
حيث نفى المناقضة اولا على العلل المؤثرة ثم اثبتها هنا بقوله معارضة فيها منا
قضة قلت لا يكون لانه ما اثبت المناقضة المنفية لان المناقضة المنفية هي
المناقضة من كل وجه والمنفية ليست كذلك لان فيها معنى المعارضة فان قلت
الجمع بين النقيضين لا يجوز وفي قول المصنف معارضة فيها مناقضة ذلك فلا يجوز
بيانه ان المعارضة عبارة عن تسليم الدليل كما مر والمناقضة عبارة عن منعه والتسليم
والمنع نقيضان فيلزم الجمع بينهما قلت لا نسلم انه يلزم الجمع بين النقيضين وانما
يلزم ذلك اذا كانت المعارضة والمناقضة من جهة واحدة فلم قلت انه كذلك
والجهتان متغايرتان لان المعارضة بجهة ايراد علة السائل والمناقضة بجهة
ابطال علة المعلل فافهم واحفظ فانك لا تجد لما قلنا من نتائج الفكر اسما ولا
رسما في كتب الشارحين والحمد لله رب العالمين ومعارضة خالصة اي محضة ليس فيها
معنى المناقضة قوله وانما يصح هذا اي انما يصح هذا القلب وهو جعل العلة حكما
والحكم علة فيما يكون تعليلا بحكم الحكم اما فيما اذا كان التعليل بالوصف لا يحتمل

القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكما شرعيا قوله مثل قولهم
الى اخره اى مثل قول اصحاب الشافعى فى الثيب الذمى اذا زنى يرجم لان الكفار
جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين فينقلب عليهم و نقول لا نسلم
ان المسلمين انما يرجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم بل انما يجلد بكرهم لانه يرجم ثيبهم
ثم اعلم يا فطن لا يصح دعوى السائل و المجيب الا بعد صحة العلة فانه لا بد من صحة
علة يكون علة صحيحة والاخرى فاسدة وهذا لان الشى الواحد محال ان يكون
علة الشى لم يكون ذلك الشى علة له فبعد ذلك نقول علتنا صحيحة لان رجم الثيب
انما وجد جلد البكر بالاجماع و فى العكس لا لقوله عليه السلام من اشرك بالله فليس
بمحصن قوله و بطل القياس بيانه ان القياس انما يصح اذا كان مثل علة
الاصل فى الفرع موجودا و بعد الانقلاب لم تبق علة المجيب فى الاصل علة ولم يوجد
مثلها فى الفرع فبطل القياس قوله والثانى اى النوع الثانى من نوعى القلب
قلب الوصف شاهدا على المعلل بعد ان يكون شاهدا له اى جعل ما للمعلل على السائل
للسائل على المعلل لكن هذا القلب لا يكون الا بوصف زايد على الاول مفسر للاول
مثاله ما اذا علل الشافعى فى صوم رمضان بكونه صوما فرضا وقال انه صوم فرض فلا
يصح الا بتعيين النية كصوم القضاء و الكفارة فنقلب عليه و نقول انه صوم فرض
فيصح بلا تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء و الكفارة وهذا القلب ايضا
معارضة فيها مناقضة اما كونه معارضة فبالنظر الى تعليل السائل على خلاف المعلل
واما كونه مناقضة فبالنظر الى ابطال حكم المعلل وهذا لان الوصف الواحد اذا
دل على ثبوت شى و نفيه و حادثة واحدة فى وقت واحد يكون ذلك مناقضة
لا محالة بخلاف ما اذا علل بل بوصف اخر غير وصف المجيب حينئذ لا يكون
فيه معنى المناقضة اصلا فان قلت لما لم يكن هذا القلب الا بوصف زايد على
وصف المعلل لا يكون ذلك قلبا بل يكون معارضة محضة قلت نعم لو كان
الوصف الزايد مغير للاول وهنا ليس كذلك لانه مفسر للاول مقرر

اياه فيكون قلبا قوله وهو ماخوذ من قلب الجراب لان قلب الجراب عبارة 142
عن جعل باطنه ظاهره و معنا كذلك حيث كان الوصف وجهه الى المعلل وظهره الى
السايل فصار بالقلب وجهه الى السايل وظهره الى المعلل بخلاف القلب الاول اذ هو
ماخوذ من قلب الاناء وهو جعل اسفله اعلاه لان فى جعل العلة معلولا والمعلول
علة جعل الاعلى اسفل و الاسفل اعلى باعتبار ان المعلول تابع لعلته فى الوجود
فيكون اسفل فيشبه من هذا الوجه قلب الاناء قوله لكنه الى اخره هذا الاستدراك
ببيان الفرق بين التعيين فى صوم رمضان و بين التعيين فى صوم القضاء وهذا لان
المصنف لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء ربما وقع فى قلب
السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك بهذا و قال لكن بينهما فرق وهو ان صوم رمضان
متعين قبل الشروع حتى لا يجوز صرف يوم منه الى صوم اخر وصوم القضاء ليس بمتعين
قبل الشروع حتى يجوز صرفه قبل الشروع الى صوم اخر وان كان نوى القضاء فصار حال
ما قبل الشروع فى صوم رمضان و حال ما بعد الشروع فى صوم القضاء سواء من
حيث ان التعيين حاصل فى الحالين فبعد فى المقيس عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج
الى التعيين مرة اخرى فكذا فى المقيس وهو صوم رمضان لا يحتاج الى تعيين
النية فيصاب بمطلق النية فصار ما للخصم علينا لنا عليه فافهم والضمير فى لكنه
يرجع الى صوم القضاء وهذا اشارة الى صوم رمضان قوله مثاله قولهم الى اخره
اى قول اصحاب الشافعى بيان هذا ان الشروع فى صلوة نفل او صوم نفل هل هو
ملزم ام لا فعندنا ملزم و عندهم لا وجه قولهم ان صلوة النفل عبادة لا يمضى
فى فسادها اى لا يبنى عليه كالوضوء لا يبنى على فاسده والوضوء لا يلزم بالشروع
بالاجماع فكذلك صلوة النفل قياسا عليه لان كلا منهما عبادة لا يمضى فى
فسادها فنقلب عليهم و نقول لما كان صلوة النفل كالوضوء فى عدم الامضاء
يجب ان يستوى فى صلوة النفل عمل الشروع والنذر اذ هى يلزم بالاجماع فيلزم
ان تلزم بالشروع قياسا على الوضوء لان الشروع والنذر يستويان فى الوضوء

كما انه لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع قوله وهو ضعيف من وجوه القلب ايضا
قوله وهو ضعيف ثانيا ليذكر الدليل على ضعف هذا القلب وانما قال اولا لشدة
اهتمامه بضعفه قوله لانه لما جا الحكم اخر ذهب المناقضة يعني ان السايل
لما اثبت حكما اخر وهو الاستوا الذي لم يتعرض لنفيه الخصم لا يثبت المناقضة فيكون
هذا القلب ضعيفا من وجوه القلب لان القلب عبارة عن معارضة فيها مناقضة
ولم يوجد المناقضة لكن فيه نوع كسر لعلة المعلل من حيث ان فيه مناقضة ضمنا
بيان هذا ان السايل لما اثبت الاستوا لزم منه اللزوم بالشروع والمعلل نفى اللزوم
بالشروع فثبت منه المناقضة ضمنا وان لم يثبت صريحا قوله ولان المقصود
من الكلام معناه لان الالفاظ اذا لم يكن لها معنى يكون مهملة والمهملة حقها
التعيق والتعويق بيانه ان الاستوا الذي ذكره السايل هو الاستوا صورة
وفي المعنى هو مختلف لان استوا الشروع والنذر في جانب الاصل وهو الوضو
في العدم حيث لا يلزم الوضو بهما والاستوا في جانب الفرع في الوجود حيث
يلزم الصلوة بهما وبين شمول العدم وشمول الوجود تضاد والتضاد مبطل
للقياس لان القياس لا يكون الا بانه مثل حكم الاصل في الفرع لوجود مثل
علة الاصل في الفرع وبالتضاد ينعدم المعنى فيبطل القياس قوله ثبوت
من وجه اي في جانب الفرع وهو الصلوة وسقوط من وجه اي في جانب الاصل
وهو الوضو قوله واما المعارضة الخالصة الى اخره اي المعارضة المحضة التي
ليس فيها معنى المناقضة اعلم ان المعارضة الخالصة نوعان احدها في حكم الفرع
كما اذا قال المعلل ان الحكم في هذا الشي كذا قياسا على ذلك الشي فيقول السايل سلمنا
ان قياسا يقتضي ذلك لكن عندنا ما ينفيه وهو ان الحكم فيه خلاف ذلك قياسا
على ذلك الشي الاخر وهذا النوع من المعارضة صحيح وفيه وجوه خمسة يعرف في كتب
الفحول الثلاثة مثاله مثلا ما اذا قال ان في المسح ركن في الوضو فيسن تثليثه قياسا
على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس على المغسولات يقتضي ذلك لكن عندنا

ما ينفيه وهو ان مسح الراس مسح في الوضو فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف والنوع
الثاني في علة الاصل وهو باطل مثاله مثلا ما اذا قال المعلل ان الحكم في الشي كذا
لهذا المعنى قياسا على ذلك الشي الاخر فلو عارض السايل وقال للعلة في الاصل ليست
ما قلت بل العلة فيه وصف اخر وهو كذا يكون باطلا لانه لا يخلو من احد الامرين
اما ان يكون تعليل السايل بعلة قاصرة او متعدية فالاول باطل لعدم حكمه
لان المقصود من التعليل هو الحكم والحكم هو التعدية فالاول باطل
علي ما مر بيانه بما فيه مقنع وكفاية والثاني باطل ايضا لانه لا اتصال لعلة
السايل بالمتنازع فيه الا من حيث ينعدم تلك العلة في الفرع بان يقول
السايل مثلا الوصف الذي عللت به في الاصل معدوم في الفرع وعدم العلة
لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يجوز ان يكون معلولا بعلل شتى اللهم الا اذا
كانت علة السايل مفيدة ابطال علة المجيب حيث لا يكون باطلا لافادة
علته نقض علة المعلل كما في النوع الاول من القلب نظيره ما اذا عللنا
وقلنا لا يجوز بيع قفيز من جص بقفيزين منه لوجود الكيل والجنس
قياسا على الحنطة ثم لو قال الشافعي العلة في الاصل ليست ما قلتم بل
العلة فيه الطعم وهو معدوم في الفرع فنجوز هذا البيع لا يصح لانه لا منافاة
بين العلتين لجواز تعلق الحكم قبل وجوده بعلل كثيرة على معنى ان ايتهما وجدت
وجد الحكم معها ولانه لا يثبت فساد علة المجيب بمجرد الافكار ما لم يبين السايل
فسادها كما لا يثبت صحة علة السايل بمجرد الدعوى ما لم يبين وجه صحتها قوله
وذلك باطل اي المعارضة في علة الاصل فقوله لعدم حكمه يعني على تقدير التعليل
بعلة قاصرة قوله فيه اي في موضع النزاع قوله وكل كلام صحيح في الاصل
الى اخره يقع بالاصل المقيس عليه بيانه ان المعلل اذا شرع في التعليل وقاس
شيئا على شي ثم لو اعترض السايل تبيان الفرق بين الاصل والفرع يكون ذلك صحيحا
من السايل لكن الاولى والاقوى ان يذكر السايل كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع

فی الفرق یلزم الدلیل علیه فربما یکون ملزما بالعجز عن اقامة الدلیل اما اذا منع
وقال لا نسلم ان هذا القیاس صحیح یلزم الخلاص عن العهدة عن المجیب فیکون
السائل فی استراحة مثاله اذا علل الشافعی وقال اعتاق الراهن المرهون
لا یصح کالبیع لملاقاة تصرف فی حق الغیر بالابطال فقال الفارق من اصحابنا
لیس الاعتاق بنظیر البیع فلا یصح القیاس لان البیع یحتمل الفسخ والعتق
لا یحتمل فنقول نحن لا نشک ان القیاس لتعدیة حکم الاصل الی الفرع لا لتغیر
حکم الاصل ولا نسلم ان تعدیة حکم الاصل بلا تغییر موجود فی هذه الصورة فلم
قلتم بانه موجود والحکم فی الاصل ای البیع وقف ما ینفسخ فی الفرع ای الاعتاق
ابطال ما لا ینفسخ قوله بیانه ان حکم الاصل الی اخره ای الحکم فی المقیس علیه
وهو البیع هو التوقف علی اجازة المرتهن فیما یجوز فسخه لا الابطال وانت
فی المقیس وهو الاعتاق یبطل اصلا ما لا یجوز فسخه فکیف یصح قیاس هذا

فصل قوله واذا قامت المعارضة ای اذا ثبت المعارضة بین الدلیلین
بان توجب احدهما نفیا والاخر اثباتا او احدهما حلا والاخر حرمة الی غیر ذلک
قوله کان السبیل فیها الترجیح انما کان السبیل الترجیح لان المقصود من
الدلایل اعمالها لا اهمالها فلم یمکن العمل بالمتعارضین لاستحالة الجمع بین النفی
والاثبات فی حالة واحدة فی محل واحد ولم یمکن العمل باحدهما قبل الترجیح لانه
لیس احدهما احق بالعمل من الاخر لقیام المعارضة اذ هی عبارة عن مقابلة الحجتین
سواء فصیر الی الترجیح وهو عبارة عن زیادة احد المثلین علی الاخر
وصفا اعنی ان احد الدلیلین انما یترجح علی الاخر بوصف لا یقوم به التعارض
ابتداء لان الترجیح لو کان بما یکون للتعارض صالحا یلزم الترجیح بلا مرجح
وهو ان الترجیح انما یکون بمعنی لمعنی زاید فی احد الدلیلین فلو جاز الترجیح
بذات ما یصلح للتعارض لا یکون الترجیح بمعنی زاید وهذا لیس الا الترجیح
فلا مرجح فیلزم الفساد یوضحه ان احد الشاهدین علی الاخر لا یکون راجحا

بزیادة العدد بان کان الشاهدین اربعة والاخر اثنین لانه لو کان راجحا 144
لکان راجحا بما یصلح للتعارض لان کل اثنین من الاربعة یصلح ان یکون
معارضا للاثنین من الطرف الاخر بل الرجحان بوصف زاید فی شاهد بان کان
احد الشاهدین عدلا والاخر فاسقا او مستورا ولهذا لم یترجح قیاس وکتاب
بکتاب وحدیث بحدیث بل یترجح احد الدلیلین بقوة فیه دون الاخر کما اذا
کان احد النصین ظاهرا والاخر نصا او احدهما مفسرا والاخر محکما علی ما ذکر
فی اول الکتاب او احد الحدیثین متواترا او مشهورا والاخر غریبا وکذلک دلیلا
القیاس اذا تعارضا یترجح احدهما لقوة فیه کالاستحسان مع القیاس قوله عن
فضل احد المثلین فیه مسامحة لان القیاس ان یقال تفضیل احد المثلین
فافهم قوله وکذلک صاحب الجراحات الی اخره یعنی اذا جرح اثنان لاخر خطا
احدهما عشر جراحات مثلا والثانی جراحة واحدة فمات منها لا یترجح
صاحب العشر علی صاحب الواحد بل یکون الدیة علیهما انصافا لان کل جرح
علة صالحة لاضافة الحکم الیها فلا یکون وصفا زایدا علی ما ثبت به التعارض فلا یترجح
صاحب الکثیر بخلاف قطع الید من احدهما وحز الرقبة من الاخر حیث یضاف القتل
الی الحاز خاصة لقوته فی الحز لانه لا یلبث بخلاف القطع اذ هو ملبث قوله
والذی یقع به الترجیح اربعة الی اخره قیل فی وجوه الانحصار فی بعض الشروح ان الترجیح
اما ان کان بالوجود او بالعدم فان کان بالوجود فلا یخلو اما ان کان بقوة معنی واحد
او بقوة معان متعددة ان کان الاول فهو الاول وان کان الثانی فلا یخلو اما
ان کان ذلک التعدد حکما او حقیقة فان کان الاول فهو الوجه الثانی لان الثابت
متعدد حکما وان کان الثانی فهو الوجه الثالث وان کان الترجیح بالعدم والعدم
غیر متعدد فی نفسه وهو الوجه الرابع اقول فیه نظر لان تعدد المعانی لا یخلو
اما ان کان حقیقة او مجازا بان وجد المعنی الواحد فی محال کثیرة ففی الاول
یلزم الترجیح بکثرة العلل وهو لا یجوز للزوم الترجیح بما یصلح للتعارض وقد

وقد مر بيانه قبيل هذا وفي الغاني بلزوم الترجيح بالمعنى لا بالمعاني فيبطل
التبديل بقوله او بقوة معان متعددة ويبطل ايضا قوله او حقيقة
لان كلامنا على تقدير المجاز وقد قال الحانفاهي ان الترجيح لا يخ اما ان
كان بالامر الوجودي او بالامر العدمي فان كان بالوجودي فاما ان يكون
ذلك بقوة في الوصف او لا يكون فان كان الاول فهو الاول وان كان الثاني
فاما ان يكون الاثر مختصا بذلك الوصف او لا يكون فان كان مختصا به
فهو الثاني وان لم يكن مختصا فهو الثالث وان كان الترجيح بالامر العدمي
فهو الرابع فاقول فيه نظر ايضا لانه قال اما ان يكون بقوة في الوصف او لا
يكون وقوله او لا يكون يقتضي ان يكون الترجيح بدون قوة في الوصف
وهو محال لمرة غاية ما في الباب ان يقول هذا انما يلزم ان لو كان الترجيح
بدون قوة اصلا ويجوز ترجيح الوصف بقوة في غيره ونحن لا نسلم ترجيح
الوصف الا بقوة في ذات الوصف دون غيره وقوله وان لم يكن مختصا فاسد
لانه ح يلزم الترجيح بكثرة الاوصاف والعلل وهو لا يجوز لما بينا من
قبل قال شمس الايمة السرخسي بعد ما ذكر الانواع الثلثة من اربعة انواع
الترجيح فما من نوع من هذه الانواع الثلاثة اذا قررته في مسئلة
الا ويتبين به امكان تقرير النوعين الاخرين فيه ايضا فوالله العزيز
انه قال حقا وصدقا وليس بين هذه الانواع الثلاثة في الحقيقة فرق
سوى التفاوت في العبارات فانها راجعات في الحقيقة الى معنى واحد
فانك يا فطن اذا يثبت التفاوت بينها في الحقيقة بطريق التحقيق
فانت ابي في هذا الباب وانا طفلك بل انت مولاي وانا عبدك وانما
قلنا انها في الحقيقة واحدة لان قوة الاثر الوصف لا يكون الا بوجود
اثره في غير صورة النزاع وهو عين ثبات الوصف على الحكم المشهود به
وعين كثرة الاصول ايضا لان كثرة الاصول عبارة عن ثبوت

حكم الوصف في صور كثيرة الا ترى ان سور سباع الطير نجس قياسا لكونه سور
حيوان محرم الاكل كسباع البهائم طاهر استحسانا لان الطير انما يشرب ما شرب
بالاخذ بمنقاره ثم الابتلاع وليس في منقاره نجس لانه عظم جاف فتعارضا وجها
القياس والاستحسان فرجحنا الاستحسان لقوة اثره في حفظ المياه خصوصا في الفلوات
الضرورة قوة الاثر في التخفيف اينما كانت كحل الميتة وشرب الخمر سدا للرمق
واجرا كلمة الكفر خوفا من التلف الى غير ذلك وليس هذا الا عين ثبات الوصف
على الحكم المشهود به وعين كثرة الاصول فافهم قوله الترجيح بقوة الاثر الى
اخره اعلم ان قوة الاثر انما صلحت للترجيح لما ان الوصف انما صار حجة باثرها
فصار المقصود من الحجة هو الاثر فدل قوة اثرها على قوتها لان ثبوت المعلول
بحسب ثبوت العلة والقوة هي المرجحة فصار الترجيح بها صحيحا فان قلت ما وجه صحة
قول المصنف الترجيح بقوة الاثر وهو على ظاهره فاسد بيانه ان المصنف اخبر ان ما يقع
به الترجيح اربعة ثم قال الترجيح بقوة الاثر فيفهم ان تلك الاربعة التي يقع بها الترجيح
هذا والثلاثة الاخر المذكورة في المتن وفيه من الفساد ما فيه لانه يصير ح حاصل المعنى
ما يقع به الترجيح ترجيح بكذا وكذا الى اخره بالوجوه الاربعة ولا شك ان المعنى المرجح غير
الترجيح وكان ينبغي ان يقول قوة الاثر بدون لفظ الترجيح وبدون حرف الباء اي تلك
الاربعة قوة الاثر وقوة الثبات وكذا وكذا قلت لا شك ان المتيد بشيء غير المقيد
لشيء اخر والترجيح الواقع بهذا المعنى غير الترجيح الواقع بهذا المعنى غير الترجيح الواقع
بالمعنى الاخر فيلزم ح تعدد الترجيح من يقع به الترجيح فيكون الترجيح اربعة
كما يكون ما يقع به الترجيح فيكون تقدير كلامه الترجيح اربعة انواع الترجيح بقوة
الاثر الى اخر الوجوه الاربعة قوله والترجيح بقوة ثباته الى اخره هذا
هو الثاني من اقسام الترجيح على ما قال المصنف والضمير في قوة ثباته
راجع الى الوصف والمعنى بقوة ثبات الوصف ان يوجد الحكم به في صور
كثيرة بحيث لا يوجد الا وبه ذلك الحكم بيانه انا عللنا في مسح الراس بانه

مسح فلا يسن تثليثه والحكم معلل بانه ليس [illegible] تثليثه فتعارض
الدليلان فرجحنا تعليلنا للقوة الثابتة له بثباته على الحكم اينما
وجد الا ترى ان مسح الخف والتيمم ومسح الجبائر ليس بمسنون تكراره
بالاجماع وكذا مسح الجوارب عند من يراه فعلم ان المسح له قوة ثبات
التخفيف اينما كان بخلاف تعليل الخصم فانه ليس له ثبات فانا نجد
الركن وليس هناك تكرار كالقيام والقراءة والركوع والسجود في الصلوة
فان قلت لا نسلم ان اركان الصلوة لا يتكرر وانما يكون كذلك اذا لم تتكرر
الركعة والتكرر موجود ولا سيما بين في السجود قلت لا نسلم انه يلزم
تكرر القيام وغيره من تكرر الركعة وانما يلزم هذا اذا لم يكن كل ركعة صلوة
على حدة وهذا لان الصلوة عبارة عن الاركان المعدودة المعهودة وهي حا
صلة في ركعة واحدة ولهذا يحنث الحالف بان لا يصلي اذا صلى ركعة واحدة
وعدم التنفل بركعة واحدة عندنا للنهي الوارد على ان التنفل بالوتر عنده
بركعة واحدة مشروع وكذا التنفل بركعة ولا تكرر ح فيكون مذهبه
مدفوعا بمذهبه ولا يلزمنا السجود المتكرر في ركعة لان التكرار هناك ليس
بسنة بل السجود المتكرر ركن واحد وكلامنا في ان الركن هل يقتضي
سنية التكرار ام لا فان قلت يرد عليكم الاستنجاء فانه يتكرر وهو
مسح قلت لا نسلم ان الاستنجاء مسح وانما هو التنقية لان الاستنجاء عبارة
عن استعمال الاحجار لازالة النجو والمسح خفي فلا يعقل فكيف يقال هذا
ونحن نكتفي بمرة واحدة اذا حصلت التنقية فان قلت غاية ما في
الباب ان دليلكم اولى والاولوية لا يفيد بطلان دليلنا كما ان الشيء
اذا كان له وجهان احدهما احسن لا يكون الاحسن دليلا على بطلان
الحسن قلت لما سلمت ان دليلنا اولى سلمت ان دليلكم باطل
بيانه ان سنية التكرار مع عدمها نقيضان فلما ثبت عدم السنية

نقرره دليلنا فيرتفع سنية التكرار والا لاستلزام ثبوت احد النقيضين
ارتفاع النقيض الاخر فلا محيص لكم عما ادينا عن ايدينا قوله
في كل ما لا يعقل تطهيرا احترز به عن الاستنجاء فانه يتكرر حينئذ يتكرر لتحصيل
التطهير لان المقصود منه هو لا المسح على ما مر قوله ونحوه اراد به مسح الخف
والجوارب والجبائر قوله والترجيح بكثرة الاصول هذا هو القسم الثالث
من اقسام الترجيح على زعم المصنف قال الخانقاهي هذا القسم قريب من الثاني
الا ان بينهما فرقا وهو ان في القسم الثاني اخذ الترجيح من قوة هذا الوصف
باعتبار ثباته على الحكم وفي هذا القسم اخذ من نظايره وقلده بعض الشارحين
اقول فيه نظر لان ثبات الوصف على الحكم بوجوده في صور كثيرة ليس الا كثرة
الاصول وكثرة الاصول ليست الا هو يعرف بادنى تامل ان شاء الله تعالى فان
قلت قوله الترجيح بكثرة الاصول عبارة فاسدة لان الترجيح بكثرة العلل لا يجوز
ولهذا ابطلنا الترجيح بغلبة الاشباه قلت سلمنا ان الترجيح بكثرة
العلل لا يجوز ولكن لا نسلم ان الترجيح بكثرة الاصول يستلزم الترجيح بكثرة
العلل وهو انما يلزم لو كان يلزم من كثرة الاصول كثرة الاوصاف والملازمة ممنوعة
وانما المراد من كثرة الاصول وجوه الوصف بحال يتحد المقيس عليه اي اعتبار
غلبة الاشباه المقيس عليه واحد والاوصاف متعددة الا يرى ان من قاس
الاخ على ابن العم المشابهة بينهما من وجوه مثل حل الحليلة ووضع الزكوة وثبوت
القصاص وحرمان الارث بالاقرب وقال لا مشابهة بين الاخ والاب الا في المحرمية
وهو فاسد لانه هو الترجيح بكثرة العلل وهو لا يجوز لما قررنا فيما حررناه
من قبل قوله معه اي مع الوصف قوله والترجيح بالعدم عند عدمه اي
الترجيح بعدم الحكم عند عدم الوصف وهو اضعف اي الترجيح بالعدم اضعف
وجوه الترجيح لان عدم الوصف لا اثر له في انعدام الحكم لجواز ان يكون الحكم
معلولا بعلل شتى لكن العدم عند العدم دليل شدة الاتصال بين الوصف

وللحكم فيصلح مرجحا وان لم يصلح علة بمثاله ما قلنا في مسئلة مسح الرأس
انه مسح فلا يسن تثليثه حيث رجحناه بالعدم على ما قال الخصم لان المسح
اذا انعدم ينعدم عدم سنية التثليث الا يرى الى غسل الوجه وغيره
مما قاله الخصم ليس كذلك لان بانعدام الركنية لا ينعدم سنية التثليث
الا يرى الى المضمضة والاستنشاق عند عدمه اي عدم الوصف لصحته
اي بصحة الوصف قوله واذا تعارض ضربا الترجيح الى اخره اعلم ان
الدليلين اذا تعارضا ودليل الترجيح في احدهما معنى في الذات وفي الاخر
معنى في الحال فاعتبار المعنى الذي هو في الذات اولى من اعتبار المعنى الذي
هو في الحال لان الذات اقوى من الحال لان الذات قائم بنفسه والحال امر
عارض قائم بالذات يفتقر في وجوده الى وجود الذات ولا وجود له بدون
وجود الذات والذات يوجد سواء وجد الحال او لم يوجد فلما ثبت هذا
قلنا ان صوم رمضان يتادى بنية موجودة في اكثر النهار اعتبارا للجانب
الذاتي ويفسد اعتبارا لجانب الحال بيانه ان الصوم عبارة عن الامساك
في جميع النهار وهو ركن واحد والنية شرطه ليحصل الاخلاص فاذا وجدت
في اكثر النهار تصير كانها وجدت في جميعه لترجيح جانب الوجود لان الكثرة
من باب الوجود وما قاله ان فيه انه يفسد لفقدان النية في البعض لانه صوم
فرض احتياطا فهو اعتبار معنى في الحال لان الفرضية حال معترض على ذات الصوم
فيكون ما قلنا اولى لكونه اقوى فان قلت ينبغي ان يكون ما قاله الشافعي
احق بالاعتبار لترجيح العدم على الوجود بالاصالة بيانه ان الاصل في كل
ممكن تقوم العدم والصوم ممكن فيكون الاصل فيه العدم قلت سلمنا
ان العدم هو الاصل في الممكن لكن لا نسلم ان العدم بقي بعد وجود
دليل الوجود ودليل الوجود باقتران النية في اكثر النهار الا ترى
انا اجمعنا تصح الصوم في النفل اذا وجدت النية في اكثر النهار لترجيح

جانب الوجود وليس بين الفرض والنفل فرق لان الاكل واحد منهما 147
عادة لا تصح بدون النية لان النية شرط لهما فاعتبرت الكثرة في النفل
تتعين في الفرض بالقياس الصحيح قوله والتبع لا يصلح مبطلا
للاصل وهذا لانه يعلم ببديهة العقل ان المبطل للشيء والحال ليس له قوة
الذات فلان لا يكون اقوى منه اولى فلا يصلح مبطلا للذات برجحانه على
الذات قوله وعلى هذا اي على هذا الاصل وهو ان الرجحان في الذات
احق من الرجحان في الحال قوله بالعزيمة اي بالنية وجدت اي
العزيمة قوله لانه ترجيح بمعنى الحال اي لانه الترجيح بالفساد ترجيح
بمعنى في الحال وقد مر بيانه قبيل هذا فصل قوله بالحجج اراد
بها الكتاب والسنة والاجماع ذكرها اي ذكر الحجج وما يتعلق به اراد به السبب
والعلة والشرط والعلامة قوله وانما يصح التعليل بالقياس بعد معرفة
هذه الجملة وهذا لان القياس لا بد له من اصل مجمع عليه وهو الحكم المشروع ولا
بد من امر يثبت به ذلك الحكم وهو العلة الموجودة في الاصل والفرع والشرط
في معناها لان الحكم يضاف اليها اذا لم تكن العلة صالحة لاضافة الحكم
اليها وكذا السبب حيث يضاف الحكم اليه اذا كان في معنى العلة وكذا
العلامة لانها في معنى العلة فيكون اذن حاصل ما يتعلق به الحكم
هذه الاربعة فلا بد من معرفة هذه الجملة اعني الحكم الشرعي وما يتعلق به
الحكم الشرعي لان القياس يتوقف وجوده على وجودها قوله فالحقناها
بهذا الباب الى اخره اي الحقنا هذه الجملة بباب القياس لتكون في حكمه
وبيان الفرق بين العلة المؤثرة والطردية وبيان المعارضات والترجيح
ثم اعلم ان المصنف رحمه الله انما قال هذا البيان نسبة هذا الباب بما تقدم
فافهم فان قلت يقتضي كون هذه الجملة وسيلة الى القياس ان تكون
هذه الجملة مقدما ذكرها على القياس لان الوسيلة عبارة عن

هذه الجملة وسيلة الى القياس بعد ما احكمنا طريق التعليل ببيان شروط القياس

امر يتوسل به الى الشيء فيكون الوسيلة سابقة على الشيء لا محالة لحصوله بحصولها
وهذا ظاهر فلم اخرت عن القياس قلت لوجهين احدهما ان هذه الجملة
لما كانت وسيلة الى القياس صار ما هو المقصود من ذكر الوسيلة وهو
القياس فقدم ذكر المقصود بالذكر لكونه اهم وان كان لا يوجد الشيء في الخارج
الا بعد وجود وسيلة والثاني ان القياس يحتاج الى حكم هو مقيس عليه والى علة
جامعة بين الاصل والفرع وهذا القدر عرف في بيان ركن القياس بعد وجود
شروطه المذكورة في اول القياس ولا يحتاج الى ان يكون ذلك الحكم الثابت
حق الله تعالى او حق العبد ولا الى ان تكون العلة اسما ومعنى وحكما او اسما
ومعنى او حكما الى ساير الوجوه الاتية لان ذلك امر زايد على اصل الحكم واصل
العلة فلهذا اخرت هذه الجملة عن القياس والله اعلم هذا ما ظهر لنا
في هذا المقام من السؤال والجواب بعون الملك الوهاب وما قيل انما قدم
القياس على وسيلة ليكون الحجج كلها مرتبة ففيه نظر لان ذكر الوسيلة
الى القياس قبل ذكر القياس مانع ان يكون القياس مرتبا على الكتاب
والسنة والاجماع كان ذكر الشروط اولا لم يكن مانعا لترتيب القياس
فافهم قوله حقوق الله تعالى خالصة اعلم ان المراد من حق الله تعالى
ما كان ثبوته عاما في جميع العباد وهذا لان الاشياء في الاصل كلها لله تعالى
عينها وعرضها كلها وبعضها الا ان الله تعالى بكرمه ولطفه جعل بعضها
حق الادمي فلما كان كذلك قلنا ما كان نفعه عاما فهو حق الله تعالى لان
هناك ليس ادمي اولى بجعله حقه من غيره وما كان خاصا فمن كان فايدته
فهو اولى بجعله حقه فقلنا انه حق الادمي قوله وما اجتمع فيه
الحقان الى اخره كحد القذف فان قلت لم قلتم ان فيه اجتماع الحقين ونحن
لا نسلم ذلك ولئن سلمنا فلم قلتم ان حق الله تعالى فيه غالب قلت اما
الجواب عن الاول فان في حد القذف اخلاء العالم عن الفساد ولانه

ان هذا المعنى يقع نفعه عاما كما بينا اولا ان الواقع عاما حق الله تعالى 148
فيكون من هذا الوجه حق الله تعالى وفيه ايضا صيانة العرض عن الهتك والادمي
هو المنتفع بهذا المعنى خاصة فيكون من هذا الوجه حق العبد فيجتمع الحقان
واما الجواب عن الثاني فنقول لما ثبت ان في حد القذف الحقين جميعا
قلنا ان الغالب فيه حق الله تعالى لان ما للعبد لله تعالى ولا ينعكس والباقي يعرف
في الهداية وغيرها فان قلت فلم لم يقولوا في القصاص كذلك فان فيه ايضا حق
الله تعالى وحق العبد اما حق الله تعالى فباعتبار اخلاء العالم عن الفساد واما
حق العبد فباعتبار تشفي الصدور بالقصاص والتشفي يقع نفعه خاصا لمن
وقعت عليه الجناية ولم قلتم فيه ان حق العبد غالب قلت انا لم ندع ان كل موضع
اجتمع فيه الحقان فيكون حق الله تعالى فيه غالبا بل نثبت الغلبة بالدليل
وهنا دل الدليل على غلبة حق العبد حيث جاز الاعتياض عن القصاص بالمال
بالصلح وكذا يصح عفو المجروح قبل ان يموت والاعتياض العبد عفوه لا يكون
الا في حقه فعلم ان الغالب فيه حق الادمي ثم اعلم ان في حد القذف اختلافا
بين مشايخنا قال عامتهم ان الغالب فيه حق الله تعالى منهم شمس الايمة
السرخسي وفخر الاسلام البزدوي وقال بعضهم الغالب فيه حق العبد منهم
صدر الاسلام ابو اليسر البزدوي وهو قول الشافعي ايضا وهو يعرف في
الفروع قوله عبادات خالصة اراد بها ما ليس معنى المؤنة اعلم
ان المصنف انما ذكر الايمان اولا لانه اصل العبادات البدنية والمالية
كلها حيث لا يصح عبادة ما بدون الايمان وانما ذكر الصلوة عقيبه
لانها تالية الايمان وثانيته الا يرى لقوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب
ويقيمون الصلوة ولانها وجبت شكرا لنعمة البدن التي هي اعلى النعمتين
نعمة البدن ونعمة المال لان المال انما يطلب للنفس ولا ينعكس فذكر
الزكوة عقيب الصلوة لانها ام العبادات المالية كالصلوة ام العبادات

البدنية

فناسب ان يذكر عقيب الصلوة قوله ونحوها اراد بالصوم والحج
والجهاد والاعتكاف وانما لم يذكر الصوم قبل الصلوة لان الصلوة هي الاهم
بدليل وجوبها في كل يوم بخلاف الصوم وسقوط الصلوة عن الحايض والنفساء
لدفع الحرج ولان الصلوة مشتملة على جميع اجزاء البدن ظاهرها وباطنها
بخلاف الصوم فانه ليس الا الكف عن اقتضاء الشهوتين شهوة البطن
وشهوة الفرج والكف ركن واحد وانما لم يذكر قبل الزكوة لمناسبة مقتضية
ان يكون الزكوة عقيب الصلوة وذكر الحج عقيب الصوم لان الصوم فرض
كل سنة والحج فرض العمر لا فرض كل سنة واخر ذكر الجهاد عن الحج لان الحج فرض
عين وهو فرض كفاية حتى اذا قام به البعض سقط عن الباقين لان
المقصود من الجهاد دفع شر المشركين واعلاء كلمة الله تعالى وقد حصل
فلا يفترض على كل واحد بعد ذلك الا اذا وقع النفير عاما فح يكون فرض
عين وذكر الاعتكاف اخرا لان العبادات السابقة فرض وهذا
مستحب او سنة موكدة ولا شك ان مرتبة الفرض اعلى فبالذكر اولى
قوله وعقوبات كاملة كالحدود واراد بالكاملة ما كانت تامة في كونها
عقوبة وهو احتراز عن حرمان الميراث فانه عقوبة قاصرة على ما نبين
واراد بالحدود حد الزنا والسرقة والشرب واخرت العقوبات
عن العبادات لان العبادة هي المقصودة من الاوامر والنواهي فان
قلت فلم قلتم ان هذه الحدود حقوق الله خالصة سلمنا ان حد
الزنا والشرب حق الله خالصة لانه لم يشرع لجناية وقعت على
حق العبد اما الشرب فظاهر وكذا الزنا لانه ليس جناية على الزاني
ولا على المزنية بل فيه نفعهما وهو قضاء الشهوة ولكن لا نسلم ان حد
السرقة حق الله تعالى فلا بد من الدليل قلت ان العين بالسرقة
لا يبقى حقا معصوما للعبد فلو بقي كان مباحا في نفسه

ولم يبق للقطع وجود لوجود الشبهة الدارية للحد بانه ان كونه مباحا
في نفسه يقتضي ان لا يثبت القطع وكونه معصوما للعبد يقتضيه
فتثبت الشبهة فينتفي القطع لكن القطع بالاجماع لما كان ثابتا علمنا ان
العصمة في العين انتقلت الى الله تعالى ووقعت السرقة جناية على حقه
تعالى فقلنا ان حد السرقة حق الله تعالى خالصا قوله ونسميها
اجزية اي نسمي العقوبة القاصرة اجزية للفرق بين العقوبتين قوله
وذلك مثل حرمان الميراث اي العقوبة القاصرة فان قلت لا نسلم ان
حرمان الميراث عقوبة ولئن سلمنا انه عقوبة لكن لا نسلم انه عقوبة قاصرة قلت
اما الجواب عن الاول فان العقوبة ما يجب جزاء على مباشرة المحظور
وحرمان الميراث وجب جزاء على مباشرة القتل المحظور فتكون
عقوبة واما الجواب عن الثاني فاقول لا اشكال ان ثبوت المعلول
حسب ثبوت العلة ان كانت كاملة كان كاملا وان كانت ناقصة
كان ناقصا والحرمان يجب بقتل الخاطي والنايم بان انقلب على
مورثه وفي فعلهما قصور فيكون الحرمان عقوبة قاصرة والدليل
على قصور فعلهما عدم وجوب القصاص عليهما فلو كان كاملا لوجب القصاص
كما في العامد ثم اعلم ان حرمان الميراث لما كان عقوبة لم يثبت في حق
الصبي والمجنون عندنا خلافا للشافعي لان اهلية العقوبة يقتضي
سابقة الخطاب وهما غير مخاطبين فلا يستحقان العقوبة انما اخر
الدائر بين الامرين عن قسم العقوبات لكونه مركبا لان المركب لا يكون
الا بعد وجود المفرد فان قلت لم قلتم ان الكفارة مركبة من الامرين
قلت لان فيها معنى العبادة والعقوبة اما الاول فمن حيث كونها
امتثالا للامر وكونها اعتاقا او صياما او اطعاما واما الثاني فمن
انها وجبت جزاء على جناية وقعت من العبد وقد قيل انها عبادة

قوله [illegible] دائرة بين العبادة والعقوبة

الا ان عقوبة وجوبا لسقوطها بالشبهة كالحد قوله وعبادة فيها معنى
المؤنة الى اخره وهي صدقة الفطر فان قلت لا نسلم ان صدقة الفطر عبادة
ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان فيها مؤنة ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان فيها حق الله
تعالى ولئن سلمنا لكن لا نسلم انها حق الله تعالى خالصا قلت اما الجواب
عن الاول فاقول ان العبادة عبارة عن فعل يأتيه الشخص تذللا وتعظيما لله تعالى
وصدقة الفطر بهذه المثابة فيكون عبادة بيانه ان المتصدق بها انما فرق
بها فصدق بها الفقير تعظيما لامر الشارع والا فلا حق للفقير على الغني فيثبت
انها عبادة وايضا لا يصح اداؤها الا بنية العبادة بالاجماع فيدل اشتراط
نية العبادة على انها عبادة والجواب عن الثاني ان المؤنة ما يكون سبب
بقاء الشيء وصدقة الفطر سبب لبقاء الراس فيكون فيها معنى المؤنة فان قلت
هذه دعوى اخرى فلا بد من الحجة فلم قلتم ان المؤنة عبارة عما قلتم ونحن لا نسلم
ذلك قلت لدليلين احدهما دلالة العرف وهو انهم يقولون مؤنة اليتيم على الفلان
على فلان او مؤنة الصغير على ابيه يريدون به ان ما هو سبب بقاء اليتيم او الصغير
على الفلان او على الاب والثاني دلالة الاشتقاق بيانه ان المؤنة لا يخلو اما ان
يكون ميمها اصلية او زايدة فان كانت اصلية يكون وزنها فعولة من
ما يمون ومعنى مانه اي قام بمؤنته اي لكفايته ولا شك ان ما كان كفاية للشيء
يكون ذلك سبب بقايه فيكون المؤنة سبب بقاء الشيء الا انها قلبت واوها همزة
تخفيفا وان كانت زايدة تكون مفعلة من الاول وهو الثقل واصلها مأولة ونقلت
حركة الواو الى ما قبله تخفيفا فيكون تسمية بقاء الشيء بالمؤنة لكونه مستلزما
للثقل والجواب عن الثالث والرابع ان المستحق للعبادة هو الله تعالى
لا غير وصدقة الفطر عبادة فيكون المستحق لها هو الله تعالى قوله حتى
لا يشترط لها كمال الاهلية نتيجة لوجود معنى المؤنة في صدقة الفطر بيانه ان
معنى المؤنة لما ثبت لم يشترط كمال الاهلية وهو بالعقل والبلوغ حتى وجبت

صدقة الفطر على الصبي والمجنون في مالهما عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
اذا كانا غنيين لكن يؤدي عنهما الولي كما في ساير المؤن كنفقة الزوجات
والمحارم بخلاف الزكوة حيث لا تجب عليهما عندنا لانها عبادة محضة
من العبادة الابتلاء وهما ليسا باهل للابتلاء قوله ومؤنة فيها معنى
القربة وهو العشر اما معنى المؤنة فيه فباعتبار ان العشر سبب حفظ الاراضي
وانزالها بيانه ان العشر تصرف الى مصارف الزكوة والغزاة الغازين
الذابين عن بيضة الاسلام وهم يستعدون به ويدفعون شر الكفرة
وتبقى الاراضي في ايدي اربابها سالمة وكذا اذا لم يكن الغزاة فقراء
يكون العشر سبب حفظ الاراضي ايضا لان ساير الضعفاء المحتاجين
الآخذين للعشر يدعون للغزاة المسلمين بالخير والنصرة فينصرون ببركة
دعايهم على ما قال عليه السلام انكم تنصرون بضعفائكم ويدفع الغزاة
بعد ذلك شر الكفرة الفجرة بالعسر والقهر فيكون العشر سببا لبقاء
اراضي المسلمين محفوظة واما معنى القربة بالكسر فيه فباعتبار ان العشر تقرب الى
الله تعالى تعظيما اياه الا يرى ان فيه امتثالا لامر الشارع قال تعالى واتوا
حقه يوم حصاده وقال عليه السلام ما اخرجته الارض ففيه العشر
يريد معنى القربة في العشر كون مصرفه مصرف الزكوة فان قلت ما الفرق
بين صدقة الفطر والعشر حيث جعل المصنف هناك العبادة اصلا بتقديم
ذكرها على المؤنة وهنا جعل المؤنة اصلا حيث قدمها فقال مؤنة فيها معنى
القربة قلت الفرق بينهما معنى جلي على العاقل خفي عن الغافل وهو
ان ذات الصدقة تنبئ عن العبادة لان الصدقة تمليك الشيء الفقير
لرضا الله تعالى وهو عبادة بخلاف العشر فان ذاته ليس الا هو جزء
واحد من الاجزاء العشرة وهو ليس بعبادة بالنظر الى ذاته
وهو ظاهر لكن العبادة فيه بواسطة تمليك الفقير وهو امر عارض

في العشر دون الصدقة ولهذا قدم فيهما ما اخر فيه فانهم واغتنمه كي يستريح
عما قال بعض الشارحين من طويل لا طايل تحته عند امعان النظر وانعام
الفكر قوله ولهذا لا يتبدل على الكافر هذا ايضاح لمعنى القربة في
العشر بيانه ان الكافر لما لم يكن اهلا للقربة لم يوخذ منه العشر ابتداء الوجوه
معنى القربة في العشر قوله وجاز البقا عليه عند محمد رحمه الله هذا ايضاح
لمعنى المونة في العشر بيانه فيما اذا اشترى الذمي ارض العشر من المسلم يبقى
الارض عشرية كما كانت عند محمد يعني ان محمدا رحمه الله يقول اجمعنا وايا كم ان
في العشر معنى المونة ومعنى القربة فباعتبار الثاني لا يكون الكافر اهلا له
اصلا وباعتبار الاول يكون اهلا له فاوجبنا عليه العشر بقاء ولم نوجبه
ابتدا عملا بالجهتين وعند ابي يوسف يجب العشر مضاعفا لان العشر لما لم يكن
بقاؤه على الكافر لوجود معنى العبادة وجب عليه التضعيف قياسا
على التغلبي لان تضعيف العشر اهون من تبديله الى الخراج وعند ابي حنيفة
يجب عليه الخراج لان الكافر ليس باهل للعبادة اصلا للتنافي بين الكفر والعبادة
فلما لم يكن اهلا للعبادة بطل العشر لان فيه معنى العبادة فلما بطل العشر
بقي الارض خالية عن الحق والارض لا يبقى خاليه عن الحق اما العشر
واما الخراج وقد انتفى العشر لمانع فيتعين الخراج فصار كمجوسي جعل
داره بستانا والجواب عما قاس ابو يوسف ان التضعيف في حق
التغلبي عرف باجماع الصحابة بخلاف القياس فلا يجوز ان يقاس عليه
غيره قوله ومونة فيها معنى العقوبة وهو الخراج بيانه ان
في الخراج معنى المونة باعتبار انه سبب حفظ الاراضي وانزالها لانه
مصروف الى المقاتلة وهم يتقاتلون مع الكفار بقوة الخراج فيبقى الارض
سالمة في ايدي اربابها وكذلك فيها معنى العقوبة لان فيها بعض
الذل لا يرى الى ما قال رسول الله صلعم حين راى آلة الزراعة

في دار قوم ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا فالمعنى فيه ان الخراج انما يجب
على من يشتغل بعمل الزراعة فهو عمارة الدنيا ولا اشكال ان عمارة الدنيا
اعراض عن العقبى لان الاخرة والدنيا بمنزلة المشرق والمغرب
فبقدر ما يقرب الشخص من الشرق يبعد من المغرب لا محالة و
الاعراض عن العقبى والاشتغال بعمارة الدنيا هو الذل وما شرع
لهذا المعنى يكون عقوبة وهذا ظاهر فان قلت ينبغي على هذا ان
لا يكون بين العشر والخراج فرق وينبغي ان يقال العشر مونة
فيها معنى العقوبة كالخراج لان الاشتغال بالزراعة وعمارة الدنيا
هناك حاصل قلت المشتغلون بالزراعة والعمارة على نوعين بعضهم
اشتغلوا بعمارة الدنيا لعمارة الاخرة وهم المسلمون وبعضهم اشتغلوا
بعمارة الدنيا للدنيا وهم الكافرون فالعشر وجب على الاولين والخراج
على الاخرين وبينهما بون الا يرى ان الخراج يجب بالتمكن من الزراعة
دون العشر ووجوبه على المسلم في حالة البقاء باعتبار معنى المونة فيه
فلا يقدح فيما قلنا لان كلامنا في الابتدا قوله وكذلك لا يبتدا على
المسلم هذا ايضاح لمعنى العقوبة في الخراج اي لا يبتدى الخراج على
المسلم في ارضه باعتبار معنى العقوبة قوله فجاز البقا عليه
هذا ايضاح لمعنى المونة يعني ان في الخراج لما كان معنى المونة امكن
القول ببقايه بعد اسلام الكافر لان المسلم اهل لتحمل المونة فان قلت
ما الفرق لابي حنيفة رحمه الله بين العشر والخراج حيث لا يقول
ببقاء العشر ويقول ببقاء الخراج مع ان فيهما المونة قلت الفرق
بينهما ان العشر لما كان فيه معنى العبادة والكافر ليس باهل
للعبادة لم يقل ببقا العشر على الذمي اذا اشترى ارضا عشرية
من المسلم والخراج وان كان فيه معنى العقوبة قال ببقايه على المسلم

لان المسلم اهل العقوبة اذا تقرر سببها ولا تنافي بين الاسلام والعقوبة فامكن القول ببقائه قوله وحق قايم بنفسه هذا هو الثامن من الثمانية التي هي حقوق لله تعالى خالصة والمراد من الحق القايم بنفسه حق ثابت بلا سبب مقصود كخمس الغنيمة والمعدن بخلاف الصلوة والزكوة وغير ذلك فان لها اسبابا مقصودة كما مر بيانها فان قلت ان الخمس له سبب مقصود فلم لا يجوز ان يكون للجهاد سببا مقصودا له قلت لا يجوز ان يكون للجهاد سببا مقصودا له قلت لا يجوز ان يكون للجهاد سببا مقصودا له لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله تعالى ودفع شوكة المشركين الا يرى الى قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا يكون فتنة ويكون الدين لله فلما ثبت ان الجهاد وضعه وشرعه لهذا المعنى يكون حصول خمس الغنيمة ثابتا ضمنا فلا يكون الجهاد سببا موضوعا للخمس قصدا فان قلت هذا مسلم ولكن لم لا يجوز ان يكون نفس الغنيمة او نفس المعدن سببا للخمس قصدا والاضافة على ما قلتم في سالف الابواب دليل السببية قلت يلزم ح ان يكون كل الشي مقدما على جزئه وهو فاسد لان كل الشي متاخر عن جزئه وجودا وعدما اما وجودا فظاهر لانه ما لم يوجد الجزء لا يوجد الكل واما عدما فظاهر ايضا لانه ما لم ينتف الجزء لا ينتفي الكل وبيان الملازمة ان الغنيمة اسم لمال ماخوذ قهرا لاعلاء كلمة الله تعالى وخمسها جزؤها فلو كان الغنيمة سببا للخمس يلزم ان يكون الكل مقدما على جزئه لان سبب الشي ابدا سابق عليه والامر على هذا في المعدن فافهم فان قلت ثبت بمجموع ما قلتم ان الخمس حق ثابت بنفسه بلا سبب مقصود موجب على العبد حقا ابتداء ولكن لم قلتم انه حق الله تعالى خالصا قلت انما قلنا انه حق الله خالصا للنقل والعقل اما الاول فقوله تعالى فان لله خمسه واما الثاني فهو انه حصل في ضمن الجهاد والجهاد

152 حق الله تعالى على ما بينا وما حصل في ضمن حقه يكون حقه ايضا لان العبرة للمتضمن لا للمتضمن ثم اعلم ان الخمس لما كان ثابتا بلا سبب مقصود موجب على العبد حقا ابتداء قلنا ان الخمس لم يكن حقا لازما علينا اداؤه طاعة منا لله تعالى بل هو حق استبقاه الله تعالى لنفسه كما بينا على ما كان لان الاشياء كلها لله تعالى في الاصل والغنيمة ايضا يكون كلها لله تعالى باعتبار الاصل الا انه اوجب صرف اربعة الاخماس الى الغانمين بكرمه ولطفه منة منه عليهم فبقي الخمس على ما كان حقا لله تعالى فاوجب صرفه فيمن ذكر في الاية فتولى اخذه وقسمته من كان خليفة الله في ارضه وهو السلطان على ما قال عليه السلام السلطان خليفة الله في ارضه ثم اعلم ان الخمس لما لم يكن لازما اداؤه على العبد جاز صرفه الى من استحق اربعة الاخماس اذا كان محتاجا بخلاف الزكوة حيث لا يجوز صرفها الى صاحب المال لانه لازم اداؤها عليه فلا يخرج عن العهدة اذا صرف الزكوة الى نفسه كترك ما هو لازم عليه وهو الاداء وكذا يجوز الخمس لبني هاشم لانه لما لم يلزم اداؤه على العبد طاعة لله تعالى لم يكن من غسالة الناس واوساخهم فحل لهم بخلاف الزكوة لانها في ضمن اقامة القربة صارت غسالة بسراية الذنوب اليها فلم يحل لهم شرعا صيانة لشرفهم هذا هو التحقيق الكافي لارباب الالباب من الاحباب وقيل المراد من الحق القايم بنفسه ان لا يكون متعلقا بذمة العباد قوله خمس الغنايم والمعادن وهي جمع معدن وهو اسم لمال خلقه الله تعالى تحت الارض يوم خلق الارض وفي خمس المعدن تفصيلات عرفت في الفروع وتركنا ذكرها خوف الملالة قوله فصار المصاب به له اي صار المصاب بالجهاد لله تعالى قوله كله بالرفع تاكيد لقوله المصاب قوله ولهذا جوزنا صرفه اي صرف الخمس الى في صورتي الغنايم والمعادن لكن بشرط الاحتياج الا يرى الى ما قال في شرح مختصر الطحاوي ويجوز ان يصرف

الخمس الى نفسه اذا كان دون المائتين واذا بلغ مائتين فلا يجوز له تناول
الخمس بدليل ما روى عن علي رضي الله عنه انه تركه للواحد ثم اعلم ان قوله
ولهذا جوزنا ايضاح لقوله فلم يكن حقا لزمنا اداؤه الى اخره وكذا قوله وحل
لبني هاشم ايضاح ايضا وبيان كونها ايضاحا اندرج فيما ذكرنا قبيل هذا قوله
وحقوق العباد اكثر من ان تحصى وهي كالنكاح والطلاق والعتاق
والتدبير والكتابة والبيع والشرا والوكالة والكفالة والمضاربة
وضمان الدية وضمان المتلف والمغصوب ونحو ذلك قوله واما القسم
الثاني وهو عطف على قوله في اول الفصل فاما الاحكام واراد بالقسم الثاني
ما يتعلق به الاحكام المشروعة وقدم ذكر الاحكام لكونها مقصودة بقوله
فاربعة الى اخره وقد ذكر كونها اربعة في اول الفصل اعلم انا بينا معنى السبب
ما هو لغة واصطلاحا في فصل بيان اسباب الشرايع وبينا ايضا ان الحكم متعلق
بالسبب والخطاب لوجوب الاداء فلا يعيده فالان نذكر اقسام السبب
والعلة ان شاء الله تعالى قوله اما السبب الحقيقي الى اخره فان قلت
ان المصنف ذكر السبب اولا مطلقا عن قيد الحقيقي عند ذكر الاربعة ثم
قيده بالحقيقي حين اراد تعريفه فما فائدة التقييد والاطلاق قلت انما
لم يقيده اولا باعتبار ان مراده بيان اقسام السبب حقيقيا كان او مجازيا
فاطلق ليشمل النوعين اما هاهنا فقد قيد بالحقيقي لان المقام مقام التعريف
لان التعريف انما يكون لبيان حقيقة الشي لان التعريف بيان
ذاتيات الشي فلم يكن له بد من ذكر الحقيقي فلو اطلق لتوهم المبتدي
ان السبب يكون تعريفه كيف ما كان وليس كذلك فافهم قوله فيما
يكون طريقا الى الحكم جنس يدخل تحته السبب الحقيقي والمجازي والعلة
الحقيقية والمجازية والشرط لان كلا منها طريق الحكم فافهم قوله
من غير ان يضاف اليه وجوب احترازا عن العلة الحقيقية ولا وجود

153 احترازا عن الشرط ولا يعقل فيه معان العلل احترازا عن سائر انواع
العلل وقوله لكنه يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب احترازا
عن السبب المجازي كقود الدابة وغيره فان قلت يلزم على هذا تعريف
الشي بنفسه وهو باطل بيان الملازمة ان المصنف ذكر في تتمة تعريف
السبب علة لا تضاف الى السبب فيكون تعريف السبب بالسبب فكان ينبغي
ان يقول اليه مكان قوله الى السبب ليرجع الضمير الى ما قلت لما كان اقامة
المظهر مقام الظاهر والعكس جايزا انتساخ لشهرة ذلك عندهم قال الله تعالى
قل هو الله احد الله الصمد فاقام الظاهر مقام المضمر ولم يقل هو الصمد لفخامة
في الاظهار وقال تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل ولم يقل وبه نزل وقال
تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة اي الارض فاقام
الضمير مقام ظاهر غير مذكور اختصارا ووجه التسامح ان الضمير في اليه
لما كان راجعا الى ما وهو عبارة في الحقيقة عن السبب لان الحد في الحقيقة
هو المحدود غير ان المغايرة بينهما اجمالا وتفصيلا اقام الظاهر مقام السبب
المضمر وقال الى السبب قال بعض الشارحين احترز المصنف بقوله ولا وجود
عن العلة والشرط وفيه نظر لانه وقع الاحتراز عن العلة بما قبله مرة فيقع
الاحتراز عنها مرة ثانية مستدركا لا فائدة فيه قوله لا تضاف صفة
لنكرة سابقة وهي علة قوله ومثل ذلك دلالة السارق اي السبب الحقيقي
مثل دلالة الانسان سارقا على مال انسان ليسرقه فان دلالته سبب
محض تخلل بينه وبين الحكم علة وهي فعل السارق وفعله غير مضاف
الى الدلالة بل هو حاصل باختيار السارق فلما كانت الدلالة سببا محضا
لم يضمن الدال شيئا لان الاصل في اضافة الحكم العلة لحصوله بها لا السبب
المحض قوله فان اضيفت اليه الى اخره اي اذا اضيفت العلة الى
السبب صار السبب في حكم العلة فيلزم الضمان على صاحب السبب

كما في قود الدابة وسوقها اذا تلف بها شيء بيان هذا ان القود او السوق سبب
للاتلاف لكونه طريقا اليه في الجملة لكنه غير موضوع له فلاجل هذا لم نقل بانه
علة بل قلنا انه سبب في معنى العلة اما كونه سببا فباعتبار ان التلف
لم يحصل بنفس القود والسوق بل بعلة متخللة بينه وبين السبب وهي
فعل فاعل مختار اعني وطاء الدابة واما كونه في معنى العلة فباعتبار ان علة
التلف حصلت به فاضيف الحكم اليه وقيل اتلف كذا بقود الدابة وسوقها
فلم يبق سببا محضا لكونه علة الحكم والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم يكن
العلة صالحة لاضافته اليها وهنا العلة غير صالحة لان فعل الحيوان هدر
لقوله عليه السلام جرح العجماء جبار (اي هدر) فانا اضفنا الحكم الى صاحب علة
العلة باعتبار ان العلة الاخيرة مع حكمها حكمان لها لان الدابة تجري على
طبع السائق والقائد فان قلت ينبغي ان يلزم القصاص على القائد او السائق
اذا اوطئت الدابة انسانا فاهلكته لانه صاحب علة العلة قلت انما لم يلزم القصاص
لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة هنا ولهذا لم يحرما عن الميراث ولم يجب عليهما
الكفارة لعدم المباشرة فان قلت قد ذكرتم قبل هذا ان قود الدابة سبب
مجازي فنحن لا نسلم انه سبب ولئن سلمنا ولكن لا نسلم انه سبب مجازي
ولم لا يجوز ان يكون سببا حقيقيا قلت اما الجواب عن الاول فنقول
ان السبب ما يكون طريقا الى الشيء كما مر بيانه وقود الدابة بهذه المثابة
فيكون سببا واما الجواب عن الثاني فنقول ان السبب الحقيقي هو
ما هو المذكور اولا ومن جملته ان يتخلل بينه وبين الحكم علة غير مضافة
الى السبب وفي قود الدابة وسوقها العلة مضافة الى السبب فتثبت
المغايرة بينهما فيلزم من كون الاول حقيقيا كون الثاني غير حقيقي
وهو المراد بالمجازي لانه لا يجوز ان يكون الثاني حقيقيا ايضا لانه
ح يلزم التعدد في حقيقة الشيء وهو باطل فان قلت هذا

154

انما يثبت اذا صح كون الاول حقيقيا ونحن لا نسلم قلت هذا امر اصطلاحي
اصطلح عليه كبار الائمة مثل شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهما ولم ينقل خلاف
غيرهم فحل محل الاجماع واصطلاح كل طائفة فيما هم عليه حجة يجب تسليمها فان
قلت لو كان هذا سببا مجازا فما فائدة تصريح المصنف عند ذكر اليمين حيث
قال يسمى سببا مجازا ولم قال كذلك قلت انما ذكر هناك بانه سبب مجاز نفيا
لوهم المتوهم بانه سبب حقيقة لان اليمين لما كانت سببا والعلة المتخللة بينه
وبين الحكم غير مضافة الى السبب اشبه بانه سبب حقيقة فصرح بانه مجاز
قطعا لذلك الوهم لا احترازا عن ان لا يكون غيره مجازا قوله فاما اليمين
بالله تعالى يسمى سببا للكفارة مجازا اعلم ان اليمين بالله تعالى ليست بسبب
للكفارة حقيقة لان انعقادها للبر نقلا وعقلا اما الاول فقوله تعالى
واحفظوا ايمانكم والبر ليس الا هو حفظ اليمين واما الثاني فغرض الحالف
لان غرضه من اليمين اما الحمل او المنع ولا وجود لهما الا بالبر فلما ثبت ان
انعقادها للبر تكون مانعة من الكفارة لا محالة وما كان مانعا للشيء لا يكون
سببا لذلك الشيء وهذا ظاهر وانا قلنا انها مانعة للكفارة لان الكفارة لا تجب
الا بالحنث الذي يلزم من وجوده ارتفاع البر ومن ارتفاعه وجود البر فلا يكون
اذن للكفارة وجود مع وجود البر اصلا الا ان اليمين لما توصل بها
الى الكفارة في الجملة على تقدير الحنث سميت سبب الكفارة مجازا لتصورها
بصورة الاسباب قوله وكذلك تعليق الطلاق والعتاق اي
يسمى سببا لوقوعها مجازا بيانه ان بين تعليق الطلاق بشرط وبين
وقوعه منافاة لانه اذا وجد التعليق لا يوجد الطلاق واذا وجد
الطلاق لا يوجد التعليق لان التعليق عبارة عن توقيف امر على امر
فما دام التعليق ثابتا يكون الطلاق متوقفا وجوده الى وجود
شرط واذا وقع الطلاق بوجود شرط ينتفي التوقف فلا يبقى

التعليق ح فتثبت المنافاة ولما ثبت ان بين التعليق والوقوع
منافاة لا يكون التعليق سببا للوقوع لان السبب يتقرر بوجود المسبب
وهنا يبطل لكن لما كان موصلا الى الطلاق بوجود شرطه في الجملة سمي مجازا
اعتبارا للصورة وكذا في تعليق العتاق مثاله من الحسي الشي المعلق فانه ما دام
متعلقا لا يكون واقعا وما دام واقعا لا يكون معلقا اعلم ان هذا النوع
من التعليق يمين بعرف اهل الشرع ولا يعرفه العرب والدليل عليه انهم يقولون
حلف بطلاق امراته وعتاق عبده اما الاول اعني اقسم بالله تعالى فهو يمين عند
الكل الا ان العرب لا يخصون القسم بالله تعالى بل يقسمون بكل ما يكون عندهم
عظيما الا ترى الى ما ذكره في المفصل من كلام هجويس ام وسيفي وزريه ورمحي
ونصليه وفرسي واذنيه لا يدع الرجل قاتل ابيه وهو ينظر اليه وام بمعنى
اما للتنبيه وزرا السيف بالراء المشددة المهملة بعد الزاي المعجمة المكسورة
حده وكانت رماح العرب ذوات الشعبتين فلهذا قال ونصليه بالتثنية
وانما قلنا بعرف اهل الشرع احترازا عن مثل قولهم ان خطت هذا الثوب
فلك درهم لانه ليس بيمين في عرف اهل الشرع وان كان التعليق حاصلا قوله
وذلك ط اشارة الى البر لا يكون طريقا للكفارة اي في اليمين بالله تعالى بل
للجزاء اي في اليمين بالطلاق والعتاق والتحقيق مر مرة قوله ولكنه
انما ذكر الضمير الراجع الى اليمين وان كانت اليمين من الاسماء المؤنثة سماعا
على تاويل الحلف قوله وهذا عندنا اي المذكور وهو كون اليمين بالله او
التعليق بالطلاق سببا مجازا وعند الشافعي انه سبب معنى في العلة
حتى ابطل تعليق الطلاق بالملك بان قال ان تزوجتك فانت طالق وابطل
تعليق العتاق بالملك ايضا بان قال ان ملكتك فانت حر وجوز التكفير
بالمال قبل الحنث نظرا الى وجود السبب وهذا لا وجه له لان اليمين
بالله تعالى مانعة من الكفارة وكذا التعليق مانع من وقوع الجزاء كما مر

بيانه قبيل هذا فكيف يكون ما كان مانعا للشي سببا لذلك الشي فان قلت ان الشافعي
يتمسك بالحديث وهو قوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح فما الجواب عنه قلت
لا تمسك له به لو كان تامل فيه ادنى تامل لان تعليق الطلاق ليس بطلاق بالاجماع
قبل وجود الشرط ولهذا لو قال لامراته انت طالق ان دخلت الدار لا يقع الطلاق
ما لم يوجد الدخول فثبت ان تعليق الطلاق طلاق حين وجد الشرط في صورة النزاع
هو التزوج فيوجد الطلاق عنده لا قبله فلا يكون للحديث حجة له اصلا فان قلت
انه ربما يتمسك ويقول هذا شخص لا يملك التنجيز بالاتفاق فلا يملك التعليق فما جوابه
قلت الملازمة ممنوعة لان الرجل اذا قال لامراته الحايض اذا طهرت فانت طالق يقع
الطلاق سببا اذا طهرت وهو لا يملك بتنجيز السني في الحايض وكذا اذا قال لجاريته
اذا ولدت ولدا فهو حر مع انه لا يملك تنجيز العتق في الحال وساير الايجاب المتعلقة
بهذا المقام مر في فصل المتمسكات الفاسدة فليطلب هناك قوله جعله سببا
هو في معنى العلة يعني ان التعليق عنده سبب والمراد من السبب هو العلة قوله
وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكما خلافا لزفر اي للتعليق الذي هو سبب مجازا
شبهة حقيقة السببية اي العلية عندنا خلافا لزفر فان عنده لا له شبهة السببية
ولا له حقيقة السببية وثمرة الخلاف تظهر في التنجيز بعد التعليق هل يبطل التنجيز التعليق
ام لا فعندنا يبطله وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق
ثلثا ثم طلقها ثلثا فتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت
الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وكذلك لو علق عتق الامة بالشرط ثم اعتقها فارتدت
فلحقت بدار الحرب ثم سبيت وعادت الى سيدها الذي حلف فوجد الشرط لم تعتق
عندنا وعنده تعتق كذا ذكره الامام البزغري وغيره في طريقة الخلاف وعبرتها
له ان التعليق تصرف يمين ولا تعلق لها بالمحل لانها ذمة الحالف كافيه وانما شرط حال
الانعقاد ان يكون مضافا الى الملك او الى سببه ليحصل الاخافة بان يكون
الجزاء غالب الوجود في المضاف الى سبب الملك لانه يوجد الجزاء ح لا محالة

فيبطل وقوع

وفي الاول احتمال زوال الملك بعد يرهذا ما اذا ابانها بطلقة او طلقتين وانقضت عدتها
ثم تزوجها او باع العبد ثم اشتراه فوجد الشرط يقع الطلاق المعلق والعتق المعلق
بالاتفاق فعلم ان اليمين لا يبطل بزوال الملك بعد ما صحت ولا يرد على ما اذا قال
لاجنبية انت طالق ان دخلت الدار او قال لعبد الغير انت حر اذا دخلت الدار
لا يصح التعليق اصلا لانه لم يوجد الاضافة الى الملك او الى سببه والملك او سببه
معدوم حقيقة موهوم وجوده ولا اعتبار للموهوم بمقابلة المتحقق ولنا ان اليمين
انما يراد بها البر والبر لا يحصل غالبا الا ان يكون مضمونا بالجزاء على معنى انه يجب
الجزاء بترك البر والجزاء هو الكفارة في اليمين بالله تعالى والطلاق والعتاق في
تعليقها بالشرط فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت
وثبوت الجزاء حقيقة لا يستغني عن المحل حتى يبطل بفوات المحل فكذا الشبهة
لا يستغني عنه فلما فات المحل في صورة النزاع بتنجيز الطلاق الثلاث بطل التعليق
فان قلت لا نسلم ان اليمين يراد بها البر ولئن سلمنا لكن لا نسلم انه لا يحصل
غالبا الا ان يكون مضمونا بالجزاء ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان للجزاء في الحال
شبهة الثبوت ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان الشبهة لا يستغني عن المحل
كالحقيقة ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان المحل فايت بتنجيز الطلقات الثلاث
فلا بد من البيان الشافي والبرهان الكافي قلت اما الجواب عن المنع
الاول فاقول ان اليمين لا يخ اما ان يكون انعقادها لغرض المنع عن الفعل
او لغرض الحمل عليه ولا يتحقق كل منها الا بحفظ اليمين والبر في اليمين
حفظها عن نقضها فيكون المراد منها البر لا محالة واما الجواب عن الثاني
فاقول ان المعدوم الممكن وجوده باختيار العبد متردد جائز ان يوجد
وجائز ان لا يوجد فالشخص اذا اراد وجوده او نفاه على العدم علق بجزاء
مخيف حامل او مانع ليترجح احدهما على الاخر لانه اذا باشر الشرط
يلزم منه الجزاء وهو الكفارة او الطلاق والعتاق فيكون حصول البر

غالبا

بكونه مضمونا بالجزاء لان العاقل ابدا يحترز عن الضرر اما ضرر الكفارة فظاهر
واما ضرر اختيهما فلان فيهما زوال الملك من الزوج والمولى وزوال الملك ضرر ولهذا
لم يصحا من الصبي والمجنون والضرر ثابت في حق المراة والرقيق ايضا حيث
ينقطع ادرار النفقات وكفاية المؤن واما الجواب عن الثالث فاقول
لما ثبت ان البر مضمون بجزاء مخيف ثبت ان له شبهة الثبوت والا لا يكون
المخيف مخيفا وهو فاسد بيانه ان الجزاء غير ثابت حقيقة لكونه معلقا
فلو لم يكن له شبهة الثبوت بان يكون بحيث يجب وجوده على تقدير الشرط
يلزم عدم الاضافة اصلا والتقدير تقدير الاضافة فيلزم ان لا يكون المخيف مخيفا
واللازم منتف فينتفي الملزوم وهو عدم شبهة الثبوت واما الجواب عن
الرابع فاقول لا شك ان الممكن غير مستغن عن المحل والشبهة ممكنة فلا
يستغني عن المحل كالحقيقة واما الجواب عن الخامس فاقول ان
نكاح الحرة ثبتت للزوج مالكية الطلقات الثلث فلما انجزها فقد فوت
محل الطلاق اصلا فيكون ح قوله ان دخلت الدار فانت طالق بمنزلة
قوله لاجنبية ابتداء وهنالك باطل فكذا هنا فافهم فانك لا تجده في كتب
الاولين والاخرين والحمد لله رب العالمين فان قلت سلمنا ان محل
الطلاق للحال فات بتنجيز الثلاث ولكن لا نسلم انه يلزم منه بطلان
التعليق وهو انما يلزم اذا كان الطلاق المعلق معلقا بذلك الملك الذي
ابطله التنجيز ولم لا يجوز ان يكون معلقا بغير ذلك الملك قلت قد بينا
ان الجزاء لا بد من ان يكون مخيفا ليحصل فايدة المنع او الحمل وهو انما
يتحقق اذا كان اليمين مضافة الى الملك الثابت في الحال او سبب
الملك لان اليمين اذا لم يكن مضافة الى احدهما لا يكون معتبرة بالاجماع
لانه موهوم وقوعه في الملك فلا يعتبر في مقابلة المتحقق وهنا في
صورة النزاع الاضافة الى سبب الملك منعدمة بالاجماع متعين

الا اضافة الى الملك وذلك الملك يبطل بتنجيز الثلاث فيبطل التعليق
ضرورة فان قلت ما يقول فيما اذا ابانها بطلقة او بطلقتين حيث
لا يبطل التعليق بالابانة المبطلة للملك قلنا انما لا يبطل التعليق هنا
لكن لان الزوج كان مالكا للطلقات الثلاث بالنكاح الاول فبابانته
طلقة او طلقتين لم يستوف الا بعض الحق وقد بقي بعض حقه
غاية ما في الباب انه لا يملك التصرف في الباقي في الحال لعدم شرطه وذلك
لا يدل على انه غير مالك اصلا الا ترى ان الصبي لا يملك التصرف في ماله والزوج
لا يملك وطي الحائض مع ان ملك البضع حاصل والحامل لا يستوفي منها
القصاص لعدم الشرط فان قلت سلمنا ان بعض الملك باق ولكن لم
قلتم ان الطلقات الثلاث المعلقة يقع اذا وجد الشرط وكان ينبغي
ان يقع من الطلقات المعلقة بحسب ما يبقى من الملك قلت انما يقع
جميعا لان تعليقها لما بقي ببقاء بعض الملك بقي جميعها يمينا في الازمنة
وحال وجود الشرط لم يثبت الاولوية بالوقوع لبعض الطلقات دون
البعض فوقعت ثلثا قوله صار لما اخبر به البر في الحال شبهة الثبوت
والمراد بقوله لما اخبر به البر الكفارة في اليمين بالله تعالى والطلاق او
العتاق في صورة تعليقهما بالشرط وشبهة الثبوت بالوقوع على
الفاعلية لقوله صار قوله كالمغصوب مضمون بقيمته الى اخره
يعني لما ثبت ان البر مضمون بالجزاء صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت
حيث اشترط له المحل كالمغصوب فانه كان مضمونا بالقيمة على معنى
انه يجب تسليم العين ان كان قايما والا فمثله ان كان مثليا او قيمته
ان لم يكن مثليا صار للقيمة في الحال شبهة الثبوت بدليل ان الغاصب
اذا ادى الضمان يثبت الملك له في المغصوب مستندا الى وقت الغصب
الا ترى ان الغاصب اذا باع المغصوب فضمنه المالك قيمته جاز

بيعه فلو لم يكن للقيمة شبهة الثبوت في الحال لما ملكه من حين الغصب على
تقدير الضمان ودليل اخر ما وجدته بخط مولانا حافظ الدين البخاري رحمة الله ان
الغاصب اذا كان له نصاب في ملكه وقد غصب شيئا وهو قايم في يده فلا يجب عليه
الزكوة اذا انتقص النصاب بمقابلة وجوب قيمة المغصوب عليه ثم اعلم انه
قد قالوا رحمهم الله في شروحهم والدليل على ان للقيمة في الحال شبهة الثبوت ان الابراء
عن المغصوب حال قيامه يصح لان الابراء عن العين باطل وقالوا ايضا الرهن يصح
بالمغصوب وكذلك الكفالة به والرهن والكفالة لا يصحان في العين فاقول ان
الذي قالوا من مسئلة الابراء مخالف لما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر البزدوي
في مبسوطه في باب الصلح في الغصب حيث قال ولو غصب من انسان كر حنطة
فصالحه على نصفه ان كان مستهلكا جاز لا شك فيه اما اذا كان قايما ان كان
بحضرتهما لا يجوز سواء كان الصلح على نصف ذلك الكر او على النصف الاخر لان
هذا بيع الكر بنصف الكر والابراء عن نصف الكر وهو عين والابراء عن
الاعيان باطل فيكون الصلح باطلا واما اذا لم يكن بحضرتهما قال يجوز الصلح
لانه اذا لم يكن بحضرتهما بعد ظهر فيه علامات الهلاك فيمكن تجويز الصلح بطريق الابراء
وهو ان يجعل ابراء عن نصف الكر وقبضا لمثل نصف الكر او وقع الصلح على النصف
الاخر فاذا وقع الصلح على نصف ذلك الكر يجعل هذا النصف قايما والنصف الاخر
هالكا اذ يجوز ان يكون نصفه هالكا ونصفه قايما فيكون ذلك قبض نصف الكر
وابراء عن النصف الثاني وهذا الصلح يجوز من حيث الظاهر لانه هالك من حيث
الظاهر اما في الحقيقة لا يجوز حتى لا يحل الزيادة على نصف الكر لان الكر قايم في
الحقيقة الى هنا لفظ صدر الاسلام فيدل هذا على ان الابراء عن المغصوب حال
قيامه لا يصح وما قالوا ان الرهن والكفالة لا يصحان في العين ففيه نظر لان
العين المضمون على نوعين مضمون بنفسه وهو ما يجب عند هلاكه مثله ان
كان له مثل او قيمته ان لم يكن له مثل ومضمون بغيره وهو ما ليس كذلك

وهذا كالمبيع والقسم الاول يصح الرهن والكفالة به وهو كالمهر في يد الزوج
وبدل الخلع في يد المراة وبدل الصلح في القصاص والمغصوب والمقبوض على
سوم الشرا وبيع فاسد وقد صرح بجواز الرهن والكفالة بهذه الاشيا في شرح
الطحاوي وشرح ابي نصر البغدادي وغيرهما الا ترى الى ما ذكر في الجامع الكبير في
باب من الضمان الاصل ان الكفالة يصح بالافعال المضمونة كما تصح بالاعيان لان
الثابت في الموضعين المطالبة ثم قال اذا كفل عن المستعير برد العارية وله حمل ومونة
فهو جايز لان فعل الرد مضمون عليه فصحت الكفالة والرهن لم يدل على الدين
لانه كما يصح في الدين يصح في العين المضمون بنفسها والباقي يعلم بمارسة كتب
المتقدمين ان شا الله تعالى قوله واذا كان كذلك يجب لما ثبت ان شبهة
ثبوت الجزا في الحال حاصلة اشترط قيام المحل حتى بطل التعليق ببطلان المحل
بتنجيز الثلاث قوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك الى اخره هذا جواب
اشكال وهو ان يقال لم قلتم ان المحل يشترط ثبوته لصحة التعليق فبطلانه
يقتضي بطلان التعليق وقد اتفقنا على ان تعليق الطلاق او العتاق
بالملك يصح مع ان المحل معدوم في صورة النزاع اولى ان لا يبطل بفوات المحل بعد
وجوده في المحل لان حالة البقا والبقا اسهل من الابتدا فاجاب عنه وقال بخلاف
تعليق الطلاق بالملك فان التعليق هناك ابتدا في غير المحل انما يصح لان ذلك
الشرط اي النكاح او ملك اليمين في معنى العلة من حيث ان النكاح يثبت به
مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين في الرقيق يثبت به مالكية
الاعتاق فلما كان الشرط في معنى العلة اقتضى ان لا يكون المحل في الحال
ثابتا لانه لو كان ثابتا في الحال يلزم المحال لان التعليق ابدا انما يكون بشرط
سيوجد لا بشرط موجود وكونه في معنى العلة صار معارضا للشبهة
السابقة المقتضية للمحل في الحال اعني ان مطلق التعليق كان يثبت به
شبهة الوجوب والشبهة كانت تقتضي المحل كالحقيقة والتعليق المطلق

ثابت في ضمن التعليق المقيد فيعارض موجباهما فرجحنا جانب التعليق المقيد اعني
التعليق بشرط هو في معنى العلة على جانب مطلق التعليق اعني التعليق كيفما كان
لانه معمل للعلة وقد يضاف الحكم اليه كما في قود الدابة وسوقها ومثل العلة علة العلة وشبهة
العلة ليست بعلة اصلا فيكون ترجيح جانب علة العلة اولى واقوى فافهم قوله عليه
اي على الشرط اعلم ان هذه المسئلة من عقبات هذا الكتاب لا يجلوها غير اولي الالباب
فجعلت صعبها سهلا واهلت من لم يكن لها اهلا وحللت عقدتها وازلت عذرتها
بعونه تعالى قوله واما العلة الى اخره اعلم ان العلة معنى اذا وجد يجب به
الحكم معه لا عن اختيار وانما قلنا يجب به الحكم ولم نقل يوجب الحكم لان الموجب والموجد
الله تعالى لا العلة قال تعالى هل من خالق غير الله الا ان الله تعالى قد يوجب الحكم
لاجل هذا المعنى وهو المراد من قولنا يجب به الحكم اي بسببه وانما قلنا معه ليدخل
فيه الاستطاعة مع الفعل ويخرج عن الحد عس العلة الحقيقة وانما قلنا لا عن اختيار
لان الحكم لا محالة يوجد بلا اختيار واذا وجدت العلة الا ترى ان القتل اذا وجد
يوجد معه انزهاق الروح بلا اختيار وكذا الكسر اذا وجد يوجد معه الانكسار
بلا اختيار فاعتبر هذا والحكم هو الاثر الثابت بالشي وقولنا اذا وجد يجب به الحكم
احترازا عن السبب الحقيقي لانه لا يلزم من وجوده وجود الحكم وانما يلزم وجوده
من وجود العلة واحترازا عن الشرط ايضا لان الحكم يوجد عند وجود الشرط
لا به واذا عرفت هذا عرفت معنى قول المصنف فهي في الشريعة عبارة
عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتدا الا انه لم يقل الجاب الحكم لما قلنا واحترز
بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن السبب والشرط وقوله ابتدا احترازا
عن التعليقات فانها لا يجب بها الحكم ابتدا حال وجود التعليق بل يجب
اذا وجد الشرط فافهم ثم اعلم ان العلة سبعة اقسام علة اسما ومعنى
وحكما وهي الحقيقة وعلة اسما لا معنى ولا حكما وهي كالايجاب المعلق بالشرط
وعلة اسما ومعنى لا حكما وعلة تشبه السبب ووصف له شبه العلل وعلة

[illegible]

معنى وحكما لا اسماء و علية اسما و حكما لا معنى والكل يأتي ذكره ان شاء الله تعالى
لا المعلق بالشرط فانه قدمت نظيره قوله ذلك مثل البيع الى اخره هذا هو
القسم الاول من اقسام العلة وهو العلة اسما و معنى و حكما و المراد من العلة اسما
ما يضاف اليه الحكم ومن العلة معنى ما يكون له اثر في الحكم شرعا ومن العلة حكما
ما يثبت به الحكم من غير تراخ فاعتبر هذا في البيع البات فانه علة للملك اسما ومعنى
وحكما وكذا النكاح النافذ للحل والقتل العمد للقصاص فان قلت ما وجه صحة قول
المصنف ذلك مثل البيع وذلك لا يستعمل الا في البعيد وذاك في المتوسط وذا في القريب
وهنا لم يقع ذكر الا اشارة احد العلة وهي قريب قلت نعم لا يستعمل ذلك الا في
البعيد الا ان المقتضي لما كان في حكم البعيد اجراه مجرى البعيد الا يرى الى قوله تعالى
الم ذلك الكتاب لا ريب فيه قوله وليس من صفة العلة الحقيقة تقدمها الى اخره
هذا في الوجود اما في الرتبة فكل علة متقدمة على معلولها لان تصور العلة سابق
عقلا على تصور المعلول لاقتضاء الفعل سابقته المؤثر على الاثر قوله وذلك
كالاستطاعة مع الفعل عندنا اي عدم تقدم العلة على الحكم عندنا كعدم تقدم الاستطاعة
على الفعل خلافا لبعض مشايخنا حيث فرق بين الفصلين فجوز تقدم العلة الحقيقية
على المعلول ولم يجوز تقدم الاستطاعة على الفعل ووجه الفرق ان العلة الشرعية
وان كانت عرضا لها حكم العين فيجوز تقدمها على الحكم لبقائها الى وقت وجود
الحكم بخلاف الاستطاعة فانه عرض حقيقة و حكما لانها من العلل العقلية
فلا يجوز تقدمها على الفعل والحق ان لا يتقدم العلة على المعلول في الفصلين
لانها ~~من العلل~~ عرض حقيقة ففي العقلي لا يجوز فكذا في الشرعي فعلى هذا ظهر
لك ان قوله عندنا متعلق بقوله وذلك فافهم ويجوز ان يتعلق بقوله كالاستطاعة
اي عدم تقدم العلة على الحكم لعدم تقدم الاستطاعة على الفعل عندنا خلافا
للمعتزلة فان الاستطاعة متقدمة على الفعل عندهم والدليل على انها لا يتقدم
انها لو كانت متقدمة لا يخلو اما ان تبقى الى وجود الفعل او لا فعلى الاول يلزم

قيام العرض بالعرض وهو فاسد وعلى الثاني يلزم وجود الفعل بلا قدرة
وهو ايضا فاسد فيلزم عدم التقديم لا محالة لاستلزام ارتفاع احد النقيضين
وجود الاخر ومسئلة الاستطاعة يعرف حقيقتها من الطرفين في علم الكلام ان
شاء الله تعالى قوله فاذا تراخى الحكم لمانع كما في البيع الموقوف الى اخره هذا
هو القسم الثالث من اقسام العلة اعلم ان البيع الموقوف وهو ما اذا باع
الفضولي مال انسان بغير اذنه علة اسما ومعنى للملك اما كونه علة اسما فباعتبار
ان الملك يضاف اليه واما كونه علة معنى فباعتبار ان له اثرا في افادة الحكم
شرعا لكنه ليس بعلة حكما لانه يلزم الزام الضرر على الغير وهو منفي شرعا
بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام اما في نفس الانعقاد فلا ضرر لانه ان
شاء قبل وان شاء فسخ بل فيه نفع لصاحب المال من حيث حصول المشتري له بلا دون
طلب منه وكذا من حيث قرار الثمن بلا مماكسة وفيه نفع للعاقد ايضا بصيانة
كلامه عن الالغاء فان قلت لا نسلم ان لعقد الفضولي اثرا في افادة الحكم
شرعا الا يرى ان الخصم ينكره قلت ان كل تصرف صدر من الاهل مضاف
الى المحل صحيح بالاجماع وعقد الفضولي بهذه المثابة فيصح بيانه ان اهل التصرف
هو العاقل البالغ وهو حاصل في صورة النزاع اذ ان كلامنا فيه ومحل البيع هو
المال وهو موجود فيصح غير ان في ثبوت الحكم حال العقد من غير توقف يلزم
تعدي الضرر على الغير وليس في ولاية الفضولي ذلك فقلنا بالتوقف الى اجازة
صاحب المال نفيا للضرر فان قلت لا نسلم ان محل البيع مطلق المال بل هو
المال المملوك قلت محل البيع هو مطلق المال اذا لم يكن فيه تعدي الضرر على الغير
لانه لو كان محله مالا مملوكا لم يتعد الوكيل بالبيع على مباشرة العقد لانه لا ملك
له في المبيع اصلا فعلم ان محله مطلق المال بشرط عدم الضرر وهو في صورة النزاع حاصل
الا ان في عقد الوكيل العقد العقد باتا لوجود الاذن من المالك وهنا توقف
الى اذنه فبعد ما دل الدليل على انعقاد هذا العقد لا يعتبر خلاف الخصم في الغاء

كلام الفضولي كما قال الخصم يلزم اهدار الاهلية وابطال الادمية والحاق الانسان
بالبهيمة لان الادمي انما تميز عن ساير الحيوانات بالنطق ونطق الفضولي
اذا كان لغوا لا اعتبار له يلزم ان لا يكون الانسان انسانا وهو فاسد لا يخفى
على عاقل وكذا البيع بشرط الخيار علة للملك اسما لانه يضاف اليه ومعنى لانه
موثر في افادة الملك شرعا وليس بعلة حكما لمكان الشرط والدليل على انه علة
لا سبب ان الحكم يثبت من وقت العقد بطريق الاستناد اذا زال المانع
اي اذا سقط الخيار حتى يملك المشتري الزوايد المتصلة والمنفصلة فلو كان
سببا لثبت الحكم مقتصرا لا مستندا فكذا في بيع الفضولي يثبت الحكم مستندا
اذا وجد الاجازة اعلم ان شرط الخيار داخل على الحكم لا على السبب لما بينا في فصل
المتمسكات الفاسدة قوله وكذلك عقد الاجارة الى اخره هذا هو القسم
الرابع من اقسام العلة اعلم ان عقد الاجارة علة لملك المنافع اسما لاضافة الملك اليه
ومعنى لكونه موثرا في افادة هذا الحكم والدليل على هذا ان تعجيل الاجرة
يصح ولا يقع تبرعا باعتبار وجوده بعد وجود العلة فلو لم يكن العلة
موجودة اصلا لوقع تبرعا وليس بعلة حكما لان المنافع معدومة توجد
شيا فشيا ولا امكان لوجودها حال وجود العقد واقامة العين مقام
المنافع ضرورة صحة العقد لان اضافة العقد الى المعدوم لا تصح ولا ضرورة
في اقامة العين مقام المنافع التي هي المقصودة بالعقد في حق الحكم
قوله لكنه يشبه الاسباب استدراك من قوله علة اسما ومعنى يعني
ان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لكن له شبه بالاسباب لان الحكم
وهو ملك المنفعة مضاف الى حال وجود المنفعة لا الى حال وجود
السبب الذي هو العقد فلو لم يكن له شبه بالاسباب لثبت الحكم
مستندا الى زمان وجود العقد ولا يستند بل يقتصر كما هو الحكم
في ساير المسببات قوله وكذلك كل ايجاب مضاف فان قال

مثلا انت طالق غدا او انت حر غدا او قال لله علي ان اصلي ركعتين يوم
الخميس او قال لله علي ان اصوم يوم الخميس او قال لله علي ان اتصدق 160
بدرهم يوم الخميس ثم اذا عجل ما اوجبه وادى قبل الوقت المضاف يصح اليوم
صوما كان او صلوة او صدقة بالنظر الى وجود العلة اسما ومعنى اما
وجودها اسما فلان الحكم يضاف اليه واما وجودها معنى فلان الايجاب
هو الموثر في افادة هذا الحكم لكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت
في الوقت المضاف اليه مقتصرا عليه فان قلت يرد على هذا الكلي تعجيل
الصلوة على وقتها والصوم على وقته فانه ليس بصحيح مع ان ايجاب الله تعالى ازلي
سابق مضاف الى الوقت قلت لا نسلم ان الايجاب قبل دخول الوقت حاصل
فباي دليل يعلم الايجاب قبل الوقت وهو غيب عن العباد ان ثبت الايجاب
اولا ثم الزمنا به فما لم يدخل الوقت لا يعلم الايجاب السابق فاذا دخل الوقت
فح نقول ان الوجوب حصل بايجاب سابق لان الوقت لا يصلح ان يكون موجبا
في الحقيقة والموجب والموجد هو الله تعالى وحده الا ان الايجاب لما كان غيبا
جعل الاوقات سببا تيسيرا على العباد الا يرى الى قول الفقهاء علل
الشرع امارات في الحقيقة اما ايجاب العبد قبل الوقت معلوم فافترق
فان قلت ما تقول في الطلاق المضاف والعتق المضاف فانه لا يصح
تعجيله فانه اذا اوقع الطلاق او العتاق قبل الوقت المضاف اليه يقع
ابتداء ولا يكون المراد من الواقع ما هو المضاف قلت لا نسلم انه لا يصح
وهذا لانه بعد ما اضاف الطلاق او العتاق الى وقت لو قال اوقعت
ذلك الطلاق المضاف او العتاق المضاف هل يصح ام لا فان قلت لا
فقد عاندت فيضحك وكابرت عقلك وان قلت نعم فقد افسدت قولك
وقعت فيما ابيت وحق على مثلك ان يقول نعوذ بالله من قول لا ثبات
له قوله وكذلك نصاب الزكوة الى اخره اعلم ان النصاب علة

لوجوب الزكوة اسما لانه يضاف الحكم اليه ومعنى لكونه موثرا في افادة هذا
الحكم واما قلنا انه موثر لانه لا تجب الزكوة الا بالغنى والغنى الشرعي بدون النصاب
الشرعي لا يتصور فعلم ان النصاب هو الموثر لكنه ليس بعلة حكما لتراخي الحكم
عنه لان النصاب انما صار علة بصفة النما والنما قدر بالحول لقوله عليه السلام
لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم اقيم الحول مقامه تيسيرا لان الغالب ان يحصل
النما بحولان الحول فلما كان الحكم متراخيا الى النما الذي قام الحول مقامه شرعا
اشبه النصاب السبب لان النما شبيه بالعلة وليس بحادث بالنصاب اما كونه
شبيها بالعلة فلما قلنا ان النصاب صار علة بصفة النما واما كون النما غير
حادث بالنصاب فلان النما في النصاب لا يحصل بنفس النصاب بل بالتجارة
فلما ثبت ان الحكم متراخ الى ما هو شبيه بالعلة وغير حادث به شابه السبب
لان السبب هو الذي يتراخى عنه الحكم الى علة غير حادثة به لكن انما تراخى الى
وصف لا يستقل بنفسه لان النما في النصاب لا يحصل بدون النصاب فمن
هذا الوجه اشبه العلة فتردد النصاب بين ان يكون تشبه السبب
او سببا يشبه العلة لانه بالنظر الى تراخي حكمه الى ما ليس بحادث به والى
ما هو شبيه بالعلة شابه السبب وبالنظر الى تراخيه الى وصف غير مستقل
بنفسه شابه العلة لكن الترجيح لجانب العلة فقلنا بانه علة يشبه السبب
وانما ترجح جانب العلة لان العلية بالنظر الى ذات النصاب والسببية
بالنظر الى النما الذي هو وصف النصاب والترجيح للذات لا للوصف لان بانعدام
الذات ينعدم الوصف وبانعدام الوصف لا ينعدم الذات فلما ثبت ان
النصاب علة يشبه السبب قلنا بجواز التعجيل نظرا الى وجود العلة ولكن
لم نقل بوقوعه عن الزكاة ما لم يتم الحول نظرا الى مشابهة السبب باعتبار
ان النما الذي هو وصف العلة منعدم للحال فافهم قوله لانه فرض
له اي لان النصاب وضع لوجوب الزكوة بحيث يضاف الحكم اليه لكنه اي لكن
النصاب تراخى حكمه الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وكلمة

ما في الموضعين عبارة عن النما الذي اقيم الحول مقامه قوله وكان
هذا الشبه غالبا اي شبه العلل قوله ومن حكمه اي من حكم هذا القسم
ان لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا لفوات وصف العلة
وهو النما بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار حيث يثبت الحكم
من وقت الايجاب اذا زال المانع لعدم فوات شي من العلة قوله
ولما اشبه النصاب العلل وكان النصاب اصلا جوزنا التعجيل نظرا
الى وجود اصل العلة ولكن لم نقطع بانه واقع عن الزكوة بل جعلنا الامر
موقوفا الى الحول نظرا الى وصف العلة وفايدته تظهر فيما ذكره شمس الايمة
السرخسي رحمه الله وهو انه اذا تم الحول ونصابه غير كامل كان المودى
تطوعا فان قلت يرد على هذا ما ذكره الكرخي في مختصره والناطفي
في اجناسه وصاحب الهداية في تجنيسه حيث قال ولو عجل زكوته ودفع
الى الفقير المسلم فصار الفقير غنيا او ارتد والعياذ بالله او مات قبل
تمام الحول جاز عن زكوته اعتبارا لوقت الاداء ولو كان الامر موقوفا الى
الحول لكان ينبغي ان يقع تطوعا قلت لا يرد اصلا لمن تامل فيه ادنى تامل
لان المراد من كون المودى موقوفا الى الحول ان ينظر وقت تمام الحول
الى ما هو صفة العلة هل هي حاصلة ام لا فان كانت حاصلة فالمودى في اول
الحول ~~الى ما هو صفة العلة~~ يقع زكوة بعد الحول لكن بطريق الاستناد
الى اول الحول وان لم يكن حاصلة يقع ذلك المودى تطوعا في صورة
يسار الفقير او ارتداده او مماته صفة العلة حاصلة عند الحول فوقع المودى
عن الزكوة بطريق الاستناد الى اول الحول وقد كان الفقير محلا للاداء
فصار كما اذا اعطى بعد الحول ثم ظهرت هذه العوارض اعني اليسار
والردة والموت فان قلت ما معنى قول الفقها ان الحكم في الحال
يثبت مستندا الى ما مضى من الزمان فان كان مرادهم ان الحكم

الثابت في زمان ثابت قبل ذلك الزمان فهو فاسد لانه يلزم ان يوجد
الشيء قبل وجوده وان كان مرادهم ان الحكم ثابت من الزمان الاول
فلا فايدة لقولهم ثبت في الحال مستندًا الى ما مضى من الزمان قلت مرادهم
ان يظهر كونه ثابتا من الزمان الماضي فافهم والعاقل تكفيه في قول المصنف
قطعًا على ما ذكرنا قوله وكذلك المرض الى اخره اعلم ان المرض علة حجر
المريض عن التبرعات فيما زاد على الثلث فيما يصير حقا للوارث بعد
موته اسما لاضافة الحكم اليه وكذا معنى لكونه موثرًا في افادة هذا الحكم وليس
بعلة حكما لتراخي حكمه الى اتصاله بالموت فقبل اتصاله بالموت تبرعاته
موقوفة فان اتصل به يبطل تبرعه فيما زاد على الثلث مستندا الى اول المرض
وان لم يتصل به ينفذ قوله من هذا الوجه اي من حيث تراخي حكمه
وهو علة في الحقيقة كانه قال هذا جوابا بالسوال وهو ان يقال لما تراخي حكم
المرض عنه ينبغي ان لا يكون علة فقال في جوابه هذا بيانه ان المرض وان   انه
كان تراخي حكمه عنه لكنه تراخي الى ما هو صفة له والصفة اذا وجدت قامت
بالموصوف ولا قيام لها بنفسها فيصير المرض هو العلة حقيقة قوله
وهذا اشبه بالعلل من النصاب اي مرض الموت اكثر شبهًا بالعلة
من النصاب بيانه ان كل واحد من المرض والنصاب علة تشبه السبب
لكن تشبه العلة في المرض اكثر لان النصاب حكمه تراخي الى وصف غير حادث
به لان النماء لا يحصل بنفس النصاب والمرض تراخي حكمه الى وصف حادث
به لان الاتصال بالموت حصل بترادف الالام التي حصلت بالمرض
قوله وكذلك شرى القريب علة الى اخره اعلم ان شرى القريب علة
العتق بواسطة الملك الذي هو حكم حادث بالشرى لان الشرى علة
مثبتة للملك والملك في القريب علة للعتق بالحديث فيصير العتق موجب
الشرى لكون علته موجب الشرى لكنه علة تشبه السبب لتراخي

حكمه الى الواسطة كالرمي فانه علة نفوذ السهم في الهوى والنفوذ علة الوصول
والوصول علة للجرح علة السراية والسراية علة الموت فيكون الرمي علة
اسما ومعنى لوجود الاضافة والاثر وليس بعلة حكما لتراخي الحكم فمن حيث التراخي
قلنا انه علة يشبه السبب ولم نقل بان الرمي سبب محض لكون الوسايط حادثة
به فلما كانت الوسايط من موجبات الرمي قلنا ان الرمي علة تامة يجب على
المباشر القصاص قوله فاذا تعلق الحكم بوصفين الى اخره هذا هو نظير
القسم الخامس والسادس من اقسام العلة بيانه ان العلة اذا كانت ذات
وصفين وجدا على التعاقب فالوصف الاول وصف يشبه العلة لان ما لم ينضم
الى الثاني لا يكون الثاني معقبًا للحكم والثاني علة حكما لوجود الحكم عنده بلا تراخي
ومعنى لكونه موثرًا في الحكم وليس بعلة اسما لان تمام العلة بهما فلا يسمى احدهما
هذا الذي قلنا على اختيار فخر الاسلام البزدوي واما على اختيار القاضي
ابي زيد الدبوسي وشمس الايمة السرخسي رحمهم الله فالوصف الاول سبب محض
على معنى انه طريق الوصول الى المقصود عند غيره وذلك الغير ليس بمضاف
اليه فيكون سببًا محضًا وقد اورد القاضي ابو زيد وشمس الايمة في اصولهما
سوالا وجوابًا فقالا فان قيل قد جعلتم احد السبب ما يتخلل بينه وبين
المقصود ما هو علة للحكم وهنا الذي يتخلل هو الوصف الاخير وهو ليس
بعلة للحكم بانفراده كيف يستقيم قولكم ان احد الوصفين سبب محض
قلنا هو مستقيم من حيث ان الحكم متى تعلق بعلة ذات وصفين فانه يضاف
الى اخر الوصفين على معنى ان تمام العلة به حصل ولهذا قلنا ان الموجب
للتعليق القرابة القريبة مع الملك ثم يضاف العتق الى اخر الوصف وجودا
حتى اذا كان العبد مشتركا بين اثنين ادعى احدهما نسبه كان ضامنًا
لشريكه واذا اشترى نصف قريبه من احد الشريكين كان ضامنًا
لشريكه وكذلك النسب مع الموت موجب للارث فيضاف الى اخر الوصفين

ثبوتا حتى ان شهود النسب بعد الوفاة اذا رجعوا ضمنوا بخلاف شهود النسب
في حالة الحيوة فاذا ثبت ان اضافة الحكم الى اخر الوصفين وهو متخلل بين الوصف
الاول وبين الحكم عرفنا ان الوصف الاول في معنى السبب المحض ثم اعلم ان
اضافة الحكم الى اخر الوصفين وجودا اختيار الفحول الثلاثة وقد بنوا على هذا مسائل
منها شرا القريب اعتاق حتى صار المشتري ضامنا بالشرا كما قلنا وكذلك اذا
وضع احد في السفينة قدرا من الحمل لا يحمل السفينة غيرها فجا اخر فوضع
منا زايدا فغرقت السفينة فواضع المن هو الضامن وكذلك السكر حرام
في غير الخمر فاذا حصل السكر بالقدح الخامس كان هو حراما لا غير الا ان محمدا
ترك هذا الاصل احتياطا في باب الحرمة لان القليل يدعوا الى الكثير وكذلك لو
شهد شاهدان على نسب رجل حال حيوة المورث ثم شهد شاهدان على موت
المورث فورث المشهود له مالا ثم رجعوا وجب الضمان على شهود الموت فلو
كان شهود الموت سابقة فالضمان على شهود النسب لان الارث بالموت والقرابة
فايهما وجد اخرا فهو المعتبر في اضافة الحكم اليه والضمان بالاتلاف وهو
من الآخر وكذلك لو قال لامراته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق فان
وجد دخولها في الملك تطلق وان وجد في غير الملك لا تطلق بالاتفاق وان وجد الاول
في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق ايضا ولو وجد الاول في غير الملك والثاني في
الملك تطلق عند علمائنا الثلاثة رضوان الله تعالى خلافا لزفر فعنده لا تطلق في
الصورة الاخيرة كما في الثانية والثالثة وقال بعض اصحابنا الحكم اذا تعلق بعلة
ذات وصفين لا يضاف الى اخرهما بل اليهما لان العلة هي المجموع فاذا اضيف الى
اخر الوصفين يلزم اضافة الحكم الى بعض العلة ليس بعلة فيلزم منه اضافة
الحكم الى ما ليس بعلة وهو فاسد وقد قلنا ان الاول والثاني تساويا في الوجوب
وترجح الثاني على الاول في الوجود ضعيف لانه كما لا اثر للاول بدون الثاني
لا اثر للثاني بدون الاول فاذا وجد الوصفان في تعقبهما للحكم بلا تفاوت

والجواب عن المسايل اما شرا القريب فما صار اعتاقا الا بالنص
لا باعتبار اضافة الحكم الى اخر الوصفين واما مسئلة السفينة فانما
وجب الضمان على صاحب المن لانه هو المتعدي ووضع الاول مباح والضمان
فيما هو تعدي لا فيما هو مباح واما مسئلة شرب المثلث فلا نسلم ان القدح
الاخير وحده يضاف اليه الحكم بل يضاف الى جميع الاقداح لان الحد باعتبار
السكر والسكر حصل بالجميع لا بالواحد وحده وانما لم يجب الحد بالاقداح السابقة
لعدم السكر واما مسئلة الشهادة فمنعوها واوجبوا الضمان على الفريقين
واما مسئلة الشرط فباعتبار ان اليمين انما تصير تطليقا عند تمام الشرط
ولا بد ان يكون الجزاء مملوكا للحالف عند انتقاض اليمين فاذا وجد اخر الوصفين
في غير الملك فالجزاء غير مملوك فاذا وجد في الملك فالجزاء مملوك فالتفاوت
لهذا المعنى لا لما قالوا قوله كان اخرهما وجودا علة حكما انما انتصب قوله
وجودا بالتمييز من قوله اخرهما وانتصب قوله علة بالخبرية وانتصب
قوله حكما لكونه تمييزا من قوله علة على الاول اي على الوصف الاول لوجوده
عقلا اي لوجود الحكم عند الوصف الآخر قوله حتى قلنا الى اخره
هذا نتيجة قوله وللاول شبه العلل بيانه ان العلة لما كانت مشتملة على
الوصفين يكون لكل واحد منهما شبهة العلة لانه ما لم ينضم احدهما الى الاخر
لا يتم العلة فلما كان لكل واحد منهما شبهة العلة ايضا بحسبه لان
المعلول ابدا يكون ثبوته بحسب ثبوت العلة فلا جرم ثبت حرمة
النسا باحد وصفي علة الربوا لان علة الربوا مشتملة على الوصفين القدر
والجنس والمراد بالقدر الكيل او الوزن فيكون لكل واحد منهما شبهة
العلة ويثبت بكل واحد ما فيه شبهة الربوا وهي النسيئة وانما قلنا في النسيئة
شبهة الربوا لان النقد خير منها فيكون في البيع بالنسيئة شبهة
الربوا والنسا بالمد لا غير التاخير والسفر علة الرخصة اسما

لاضافة رخصة القصر والفطر والمسح ثلاثة ايام اليه وحكما لثبوت الحكم عنه
بلا تراخ وليس بعلة معنىً لان المؤثر في اثبات الرخصة هي المشقة لان
الرخصة وهي عبارة عن السهولة لطلب التيسير وهو السفر مقام
المشقة تيسيرًا على العباد حيث ثبتت الرخص بنفس السفر وانما قلنا
ان المشقة امر باطن لان الشخص قد يكون في غاية الضعف فيكون له زحمة
في السير على الفرس او على المحفة وقد يكون في غاية القوة فلا يكون له زحمة
اصلًا من السفر وان كان ماشيًا حافيًا وهو الذي قلنا نظير القسم السابع
من اقسام العلة قوله واقامة الشيء مقام غيره في الحاصل نوعان الى آخره
فان قلت ما الفرق في اقامة السبب مقام المسبب وبين اقامة الدليل مقام
المدلول قلت الفرق بينهما ان المسبب يكون وجوده موقوفًا الى وجود
السبب ولا يكون وجود المدلول موقوفا الى وجود الدليل بل يكون وجود
المدلول سابقا على وجود الدليل بيان الاول ان السبب ما يكون وسيلة
الى الشيء ووسيلة الشيء بلا مقدمة على الشيء كالحبل يسمى سببًا لكونه
وسيلة الى نزح الماء ولا شك ان نزح الماء بالحبل موقوف الى الحبل وكذا
الباب يسمى سببا لكونه وسيلة الى الدخول ولا شك ان الدخول من الباب
متوقف الى الباب وكذا الطريق يسمى سببًا لكونه وسيلة الى الوصول
الى البلد وبيان الثاني ان العالم يسمى دليل الصانع تبارك وتعالى ولا
شك ان وجود الصانع ليس بموقوف الى وجود العالم لان وجوده تعالى
قديم ازلي ووجود العالم حادث باحداثه وكذا البنا يدل على الباني
والاثر على المؤثر والباني والمؤثر وجودهما سابقان على البناء
والاثر لانه ما لم يكن الباني والمؤثر لا يكون للبناء والاثر وجود وهذا
ظاهر فان قلت يرد عليك ههنا سوال آخر وان يقال سلمنا
ان ما قلت من الفرق حق ولكن لم قلت ان ما اورده المصنف

في المتن لذلك والثاني ما الغرض في اقامة الشيء مقام غيره قلت اما الجواب عن الاول
فاقول ان السفر اقيم مقام المشقة كما بينا ووجود المشقة الحاصلة بالسفر
موقوف الى وجود السفر لانه ما لم يوجد السفر لا توجد تلك المشقة وكذا المرض الذي
يضر الصوم ويكون فيه مشقة على المريض قايم مقام المشقة في اثبات رخصة
الافطار ولا شك ان وجود المرض سابق على الضرر اللاحق بصوم المريض بخلاف
الخبر عن المحبة اذ لا يقتضي وجود سابقة المخبر عنه وبخلاف الطهر فانه
لما اقيم مقام الحاجة على ما نبين اذ لا يدل على الحاجة السابقة الماسة الى الطلاق
فكان وجوده متاخرًا عن وجود مدلوله واما الجواب عن الثاني
فاقول الغرض في اقامة الشيء مقام غيره احد الامور الثلاثة الاول العجز عن
درك ما هو الحقيقة كما في الخبر عن المحبة والبغض والحيض فيما اذا قال لها
ان كنت تحبيني او تبغضيني او ان حضت فانت طالق فان هذه
الاشياء تتعلق بالباطن ولا وقوف للانسان على ما في باطن غيره والثاني
الاحتياط لان الحرمة والعبادة كما في اقامة المس بشهوة مقام ما يثبت
به معنى البعضية والتقاء الختانين مقام خروج المني عن شهوة والثالث
دفع الحرج فيما يكون الحاجة ماسة كاقامة العين في باب الاجارة عند
العقد مقام المنفعة المقصودة فان لهم حاجة في الاجارة فلو قلنا ان
العقد يرد على المنفعة لوقع الناس في حرج عظيم لان المنفعة عرض
يفنى كما يوجد ولا يتحقق فيه التسليم فاقمنا دفعا للحرج ما هو سبب
للنفع وهو كون العين بحيث ينتفع مقام المسبب وهو المنفعة المقصودة
من عقد الاجارة قوله كما في السفر والمرض المراد منه المرض الذي يضر
الصوم كما قلنا لان المرض الذي لا يضر الصوم بل ينفعه بان يكون مرضا
يصلحه الاحتماء لا يكون علة الرخصة اصلًا قوله كما في الخبر عن المحبة
صورته ما اذا قال لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احبك

فكذبها الزوج تطلق قوله وكان الطهر اقيم مقام الحاجة لان الحاجة
الطلاق يعني ان المبيح للطلاق هو الحاجة الماسة الى التفصي عن
عهدة النكاح عند عدم موافقة الزوجين خلقا وعدم الموافقة
بينهما خلقا مبطن يعسر الاطلاع على حقيقته فاقيم دليل الحاجة وهو
الايقاع في طهر لم يجامعها فيه مقام الحاجة فصار تجدد الدليل وهو الطهر
بمنزلة تجدد المدلول وهو الحاجة لان الشيء اذا قام مقام غيره دار الحكم
معه وجودا وعدما الا يرى ان السفر لما اقيم مقام المشقة دار الحكم معه
وجودا وعدما فلما ثبت من تجدد الطهر تجدد الحاجة حكما ثبت ان ايقاع
الطلقات الثلاث في ثلاثة اطهار لم يجامعها فيه مباح سني للحاجة
الماسة اليها وانما قلنا ان الايقاع في طهر لم يجامعها فيه دليل الحاجة
لان زمان الطهر زمان تجدد الرغبة اذا لم يجامعها فيه لانه اذا جامعها
فيه لانه اذا جامعها تفتر رغبته فيها وان كانت طاهرة بخلاف الحيض
اذ هو زمان النفرة فلا يكون الايقاع في زمان فتور الرغبة او زمان
النفرة دليل الحاجة الماسة الى الطلاق فلا يباح ولا يكون سنيا لانه
ربما يكون اقدامه على الطلاق على قلة رغبته لحصول مقصوده منها
ابتناء على كونه ممنوعا عنها شرعا بسبب الحيض بخلاف زمان الطهر
الخالي عن الجماع فان اقدامه على الطلاق فيه انه زمان تجدد الرغبة يكون
دليل الحاجة الماسة فيباح ويكون سنيا وفيه خلاف مالك حيث يقول
لا يباح الا واحدة وايقاع الثلاث بدعة لان الطلاق انما ابيح للحاجة
وهي قد زالت بواحدة فلا حاجة الى الثلاث قلنا لا نسلم انه لا حاجة
الى الثلاث بل له حاجة اليها لوجود دليل الحاجة كما قلنا قوله
اما الشرط الى اخره هذا هو الثالث من الاقسام الاربعة
المذكورة عند ذكر القسم الثاني في اوايل الفصل اعلم ان المصنف رحمه الله

فصل في الشرط

احترز بقوله في الشريعة عن معنى الشرط لغة لانه في اللغة اسم للعلامة
الا ترى ان اشراط الساعة في اللغة هي علاماتها قال تعالى فقد جاء اشراطها
اي علاماتها ويقال اشرط نفسه لامر كذا اي اعلمها به ومنه تسمية
الشرط لانهم جعلوا لانفسهم علامة يعرفون بها قال الاصمعي ومنه الاشتراط
الذي يشترط بعض الناس على بعض انما هي علامة يجعلونها بينهم كذا
اورده صاحب الغريبين وغيره من ايمة اللغة قوله عما يضاف الحكم
اليه جنس يدخل تحته السبب والعلة والشرط والعلامة اما الاول فلان
الحكم يضاف الى السبب من حيث ان السبب موصل الى الحكم في الجملة واما الثاني
والثالث فظاهر وكذا الرابع لان الحكم يضاف الى العلامة من حيث انه
معلم وقوله وجودا عنده احتراز عن السبب والعلامة لان السبب الحقيقي
لا يوجد الحكم وجوده وان العلامة لا اثر لها اصلا في الحكم لا من حيث الوجود
ولا من حيث الوجوب لكن يشترك في هذا اللفظ العلة والشرط لان كلا
يوجد الحكم عنده الشرط يوجد بلا خلاف عند العلة لان العلة لا انعقاد لها
الا بالشرط فاذا يوجد الحكم والعلة والشرط مقترنان فيكون وجود
الحكم عندهما لا محالة وقوله لا وجوبا به احتراز عن العلة فان وجوب الحكم
بالعلة لا بالشرط الا يرى ان الطلاق المعلق او العتاق المعلق اذا
وجد عند وجود الشرط لا يكون وجوبه بالشرط بل بالعلة وهي قوله انت طالق
او انت حر فان قلت لا نسلم ان الوجوب لا يضاف الى الشرط وقد قلتم
ان وجود الحكم عندهما جميعا فلم صار احدهما اولى في ايجاب الحكم من الاخر
قلت انما يضاف وجوب الحكم الى الشيء اذا كان ذلك الشيء موثرا والا فلا
والعلة هي الموثرة في وجوب الحكم اينما وجدت وقوله انت طالق لامراته
او انت حر لعبده بهذه المثابة بخلاف الشرط لان الدخول كثيرا ما يوجد
ولا طلاق عنده ولا عتاق فعلم انه لا اثر للشرط في الوجوب وجوب

الحكم عنده لا يكون فاسدا لان وجوده عنده لا باعتبار انه مؤثر
بل باعتبار ان العلة انعقدت عنده ولا بد من اقتران الحكم بالعلة
فلزم من اقترانه بالشرط ايضا اتفاقا لان المقترن باحد المقترنين تقسيم الشرط
مقترن بالمقترن الاخر لا محالة ثم اعلم ان الفقهاء اختلفوا في تقسيم
الشرط بعضهم قسموا على قسمين منهم البستي وقد قسم القاضي ابو
زيد الدبوسي على اربعة اقسام كما هو دابه وشمس الائمة السرخسي
قسمه على ستة اقسام وفخر الاسلام قسمه على خمسة اقسام رضي الله عنهم اجمعين انواع
لكني طويت ذكر الاقسام احترازا عن الملالة والحق عندي ان الشرط
على قسمين حقيقة ومجاز فالحقيقة ما توجد العلة عند وجوده او
ما يتوقف المؤثر على وجوده في ثبوت الحكم او ما قال المصنف
في المتن والكلام متقارب في المعنى والمجاز ما هو غير هذا فبعد ذكر كل
ما ينقسم من الشرط يكون بحسب المجاز لا بحسب الحقيقة قوله
اليه الضمير فيه وفي عنده وفي به راجع الى ما في عما وفي قوله لا به راجع الى
دخول الدار قوله وقد يقام الشرط مقام العلة الى اخره بيانه
ان الاصل في اضافة الحكم هو العلة لانه اثرها ووجود الاثر بالمؤثر فيضاف
اليها لكن قد يتعذر الاضافة الى العلة ويضاف الى الشرط صيانة
للنفس والمال لما ان بين الشرط والعلة اشتراكا من حيث وجود
الحكم عندهما كالواقع الهالك في البير المحفورة على قارعة الطريق فيجب
ان المشي سبب محض للسقوط وثقل الواقع علته والحفر شرطه
فلم يضف الحكم الى العلة لتعذر الاضافة لان الثقل طبعي لا تعدي فيه
ولا اختيار وقد حصل هكذا الخلق الله تعالى كذلك فلم يضف الى السبب
ايضا لان المشي في الطريق مباح وضمان الجناية لا يضاف
الى ما ليس بجناية فتعين الشرط وهو الحفر لاضافة الحكم اليه

166 لان الحافر متعد في فعله وانما قلنا ان الحفر شرط لان الارض كانت
مانعة عمل العلة زالت مسكتها بالحفر بعمل العلة عملها فعلم انه شرط
كالدخول المعلق به الطلاق اذا وجد يزول ما كان مانعا قبل وجوده وهو
التعليق فتنعقد العلة عنده ويعمل عملها والمسكة بضم الميم وسكون
السين ما يمسك به كذا السماع فان قلت ان فحول النحاة اجمعوا على ان النسبة
الى فعيلة اذا لم يكن مضاعفا او معتل العين على فعلي كحنفي والى فعيل
فعيلي ولهذا قيل الدين حنيفي والمذهب حنفي فكيف جاز في النسبة
الى الطبيعة طبيعي حتى قال المصنف لان الثقل طبيعي بالياء وكان القياس
حذفها قلت نعم لكن لم يقولوا ان ما كان خارجا عن قياسهم لا يجوز استعماله
على خلاف القياس بل هم باسرهم استعملوا اشياء على خلاف القياس
ثم قالوا هذا شاذ وهذا نادر يسمع ولا يقاس عليه الا ترى الى ما اورد
عبد القاهر في المقتصد وشيخه الفسوي في الايضاح وجار الله في المفصل
معدولا عن القياس في النسبة الى عميرة كلب عميري والى سليقة سليقي
والسليقة هي الطبيعة المستقيمة يقال للرجل من اهل السليقة اي من اهل
الطبيعة سليقي فان قلت لا نسلم ان هذا مما استعمل على خلاف القياس ولم
قلتم ان غير المصنف استعمل كذا قلت انك لو فتحت عينك او عين اخيك
لا تكاد ترى وتسمع ان احدا يقول طبعي بدون الياء بل يقولون علم طبيعي وامر
طبيعي حتى لو تكلم احد عند المحصلين وقال علم طبعي يضحكون منه غاية الضحك
تعجبا من استعماله على خلاف استعمال الفصحاء قوله واذا لم يعارض الشرط
ما هو علة والمراد من معارضة العلة الشرط كون العلة صالحة على عاقلته
لاضافة الحكم اليها وانما قلناه لانه لا يكون بينهما معارضة اصلا لعدم
المساواة قوله في ضمان النفس والاموال اعلم ان ضمان الاموال يجب
في مال الحافر وضمان النفس يجب على عاقلته لان العاقلة تتحمل النفس دون

المال لكن لا يجب عليه القصاص ولا الكفارة ولا يحرم عن الميراث لعدم
مباشرة الاتلاف قوله ولهذا قلنا الى اخره ايضاح لكون العلة
صالحة لاضافة الحكم اليها صورته ما اذا شهد شاهدان على تعليق العتق
بالدخول وشهد اخران على الدخول فحكم القاضي بالعتق ثم رجعوا فالضمان على
شاهدي التعليق لانهما شاهدا العلة وكذلك في شاهدي تعليق الطلاق مع
شاهدي الشرط اذا رجعوا بعد الحكم يجب الضمان على شاهدي التعليق لما قلنا
فان قلت كيف يكون شاهدا التعليق شاهدي العلة والتعليق ليس
تسبب في الحال عندنا قلت نعم ان المعلق لا يكون علة في الحال لكن يكون علة
حتى وجود الشرط وكلامنا في وجود الشرط فيكون شاهدا التعليق شاهدي العلة
فيضاف الضمان اليهما دون شاهدي الشرط اعلم ان هذا الذي قلنا فيما اذا
رجع شهود اليمين والشرط جميعا اما اذا رجع شهود الشرط خاصة هل يجب
الضمان عليهم ام لا فيه اختلاف المشائخ واختيار شمس الائمة السرخسي رحمه الله
انه لا ضمان عليهم واختيار فخر الاسلام انه يجب الضمان عليهم وجه الاول الاستدلال
بشهود الاحصان اذا رجعوا خاصة دون شهود الزنا حيث لا يجب
الضمان على شهود الاحصان فكذا على شهود الشرط والجامع ان الدخول
ليس بسبب للحكم بذاته وانما هو سبب له اذا اليمين كالاحصان ليس للتسبيب
للحكم بذاته بل هو سبب اذا وجد الزنا ثم شهود الاحصان اذا رجعوا
خاصة لا ضمان عليهم فكذا شهود الدخول اذا رجعوا خاصة ووجه الثاني
ان شهود الشرط انما لم يجب الضمان عليهم اذا رجع الفريقان لصلاحية
العلة لاضافة الحكم اليها وههنا ليست بصالحة لعدم التعدي فيضاف
الضمان الى شهود الشرط لوجود التعدي منهم قوله وكذلك العلة والسبب
الى اخره اعلم ان العلة والسبب اذا اجتمعا يضاف الحكم الى العلة دون
السبب لانها هي المؤثرة دونه وهو المراد من قوله سقط حكم السبب

كما في شهود التخيير والاختيار في الطلاق والعتاق صورته في الطلاق ما اذا
شهد شاهدان انه قال لامرأته اختاري نفسك وهي غير مدخول بها وشهد اخران
انها اختارت نفسها ثم رجع الفريقان بعد الحكم بالطلاق يجب ضمان نصف المهر
للزوج على شهود الاختيار لانهم شهود العلة لان الطلاق يجب بالاختيار وهم
اثبتوا زورا ولا يجب على شهود التخيير شيء يفضي الى الطلاق اذا وجد الاختيار
وصورته في العتاق ما اذا شهد شاهدان انه جعل عتاق عبده بيد فلان وجعله
مخيرا وشهد اخران ان الفلان اختار العتاق ثم رجع الفريقان بعد الحكم فالضمان
على شهود الاختيار خاصة لما قلنا اما اذا رجع شهود التخيير خاصة ح يجب
الضمان عليهم لعدم صلاحيته لاضافة الحكم لعدم التعدي من شهود الاختيار قوله
كان القول قوله اي قول الحافر وهذا لانه انما كان يضاف الحكم الى الشرط لتعذر
صلاحية العلة للاضافة وهنا يدعي الحافر صلاحية العلة وينكر كون الشرط خلفا
عنها فيكون القول قوله لتمسكه بالاصل قال شمس الائمة في اصول الفقه فالقول
قول الحافر استحسانا قوله بخلاف ما الى اخره يعني ان الجارح اذا قال ان المجروح
مات بسبب اخر وقال الولي بل مات بتلك الجراحة فالقول قول الولي لتمسكه
بالاصل لان الاصل في العلة ان يكون صالحة لاضافة الحكم اليها فان قلت كيف يكون
هذه المسئلة بخلاف المسئلة الاولى وقد اضيف الحكم فيها جميعا الى صاحب العلة
قلت وجه كونهما مختلفتين من حيث ان في المسئلة الثانية القول قول الولي
وفي الاولى لا قوله وعلى هذا قلنا اي على الاصل الذي قلنا وهو ان العلة اذا
كانت صالحة لاضافة الحكم اليها لا يضاف الى الشرط وكذا الى السبب قلنا لا يضمن
اذا حل قيد عبد فابق لان الحل شرط لزوال المانع من الذهاب وما يكون
زوال المانع يكون شرطا كالدخول المعلق به الطلاق اذا وجد لكن له
حكم السبب اعني لهذا الشرط لانه وقع سابقا على علة التلف وهي الاباق و
السبب هو الذي يتقدم على العلة والشرط قد يتاخر وجوده عن صورة

لان التخيير

العلة ولم يضف الحكم وهو التلف الحاصل بالاباق الى الحل لانه تخلل بين الشرط والحكم
علة قايمة بنفسها غير حادثة بالحل لانه ربما يوجد الحل ولا يوجد الاباق وكذا بالعكس
فلم يلزم من وجود الحل وجود الاباق الذي به تحصل تلف مالية العبد جزما قوله
والشرط مما يتاخر اي عن صورة العلة وانما قيدنا بالصورة لما ان العلة حقيقة
لا ينعقد الا عند وجود الشرط فلا يكون متاخرا الا انه قد يكون متاخرا
عن صورة العلة كان التعليق بالشرط قوله ثم هو سبب محض اي هذا الشرط
الذي له حكم السبب سبب محض لاعتراض العلة القايمة بنفسها وقولنا
سبب محض احتراز عن السبب الذي فيه معنى العلة كعلة العلة وانما احترزنا
عنه لاشكال يقال وهو انه لما كان سببا ينبغي ان يضاف الحكم اليه فيقال في جوابه انه
سبب محض فلا يضاف الحكم اليه فان قلت كيف يكون العلة قايمة بنفسها
والعلة عرض ولا قيام للعرض الا بغيره قلت نعم لا قيام للعرض الا بغيره لكن
المراد منه ان لا يكون حدوثها بالسبب السابق الا ترى ان المصنف نادى باعلى صوته
دفعا لهذا الوهم وقال غير حادثة بالشرط اي بالحل قوله ما هو علة اراد به
الاباق الذي يحصل تلف مالية العبد قوله وكان هذا اي كان اباق
العبد بعد الحل كاتلاف الدابة الجايلة بعد الارسال حيث لا يضمن المرسل
فكذا الحال وانما لم يضمن المرسل لان ارساله سبب محض تخلل بينه وبين التلف
فعل فاعل مختار اعني اتلاف الدابة وهو غير منسوب الى السبب فلا يكون المرسل
سايقا لخروجها عن سنن الارسال قوله الا ان المرسل الى اخره استثناء
من قوله وكان هذا كمن ارسل وانما ذكر هذا البيان نوع فرق بين الارسال
والحل وهو ان الارسال سبب محض في الاصل على معنى انه لم يحصل به زوال المانع
فيكون في معنى الشرط بخلاف الحل فانه شرط زال به المانع من الاباق فجعل
في حكم السبب لما قلنا وانما قلنا انه لم يحصل به زوال المانع لانه لا يكون المقصود
من جنس الدابة وربطها ان لا يتلف شيا قوله وهذا صاحب شرط اي الذي

حل قيد العبد قوله وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الى اخره هذا فرع اخر
لما ذكره من الاصل بيانه ان الفاتح لباب القفص اذا طار الطير من فوره لا يضمن
لان الفتح شرط زال به المانع من الطيران لكن له حكم السبب باعتبار انه
تقدم على علة التلف وقد تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير حادث
بالسبب الاول لانه قد يوجد الطيران فبقي الفتح من هذا الوجه سببا محضا
فلم يضف الحكم اليه الا اذا هيجه حيث يضمن لانه اذا هيجه فقد الجاه على الطيران
فصار فعله مستقلا اليه بخلاف ما اذا لم يهيج لانه انما طار باختياره فصار
كما اذا لبث ثم طار لكن محمد يقول فعل الدابة لا يصلح لاضافة الحكم اليه فيضاف
الى صاحب الشرط قلنا نعم لكن يصلح لقطع نسبة الحكم كالدابة المرسلة
الجايلة يمينا وشمالا قوله لما قلنا اشارة الى قوله وله حكم السبب لما سبق
الى اخره قوله فبقي الاول اي فتح باب القفص قوله بخلاف السقوط
في البير هذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال انكم تقولون لا يضاف
الحكم الى الشرط اذا تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل فلم اضفتم في مسئلة
البير الى الحفر وهو الشرط مع وجود التخلل فيقال في جوابه انما اضيف هناك
الى الشرط لان الواقع في البير لا اختيار له في السقوط لعدم علمه بعمق الارض
وكلامنا فيما اذا تخلل فعل فاعل مختار حتى اذا اختار السقوط فاسقط نفسه
كان دمه هدرا كالماشي على القنطرة الواهية الموضوعة بغير حق اذا هلك لا يضمن
الواضع قوله واما العلامة الى اخره هذا هو القسم الرابع من الاقسام الاربعة
المذكورة في اول الفصل اعلم ان الاحصان ليس بسبب لحكم الزنا لان ادنى
درجات السبب ان يكون موصلا لا مانعا ووجوده مانع لا موصل فلا يكون
سببا وليس بعلة لان العلة اذا تمت لا بد من اقتران الحكم معها والاحصان
ليس بمحظور كان تاما قبل الزنا ولا حكم معه ولان الحد عقوبة شرعت
زاجرة مانعة لمباشرة المحظور والاحصان ليس بمحظور فلا يكون

علة وليس شرطا لان حكم الشرط ان يتوقف انعقاد العلة الى وجوده
والزنا اذا وجد لا يتوقف الى الاحصان سيوجد فلا يكون شرطا لكن
ثبوته معرف لحكم الزنا الصادر بعده من غير ان يتعلق الوجود او الوجوب
به ولهذا اذا شهد اربع على الزنا واثنان على الاحصان فحكم القاضي بالرجم ثم
رجع الفريقان او رجع شهود الاحصان خاصة فلا ضمان على شهود الاحصان
قوله وقد تسمى العلامة شرطا يعني مجازا لان في الشرط معنى العلامة من حيث
انه علم على الوجود كما في قوله وذلك مثل الاحصان اى الذى قلنا من حد
العلامة بقولنا ما يعرف الوجود وهو مثل الاحصان ويجوز ان يكون المراد
بقوله ذلك مجموع ما ذكر اولا بان يأول كلمة ذلك بالمذكور اى المذكور مثل الاحصان
والمذكور شيئان حقيقة العلامة وهو ما يعرف الوجود الى اخره وتسميتها
شرطا بيان الاول ظاهر لصدق حد العلامة على الاحصان وكذا الثاني ظاهر
ايضا لان المجاز صحته باعتبار المناسبة ولا شك ان بين العلامة والشرط مناسبة
كما قلنا فيجوز ان يسمى الاحصان شرطا مجازا قوله بحال معنى سوا رجع
شهود الاحصان خاصة او رجع الفريقان جميعا اعلم ان بعض الشارحين
قال قوله لم يضمن شهود الاحصان بحال دليل على ان الاحصان ليس معنى
الشرط ولقد صدق ولكن تتناقض قوله لانه قال في شرحه قبل هذا
الاحصان علامة بمعنى الشرط فصل اختلف الناس في العقل
الى اخره اعلم انه لما فرغ عن القياس في متعلقاته ذكر العقل لان القياس
لا بد له من راى يعرف به الجامع بين الاصل والفرع والراى لا يكون الا بالعقل
وربما يحتاج القايس الى بيان حقيقة العقل وحكمه فذكره لهذا عقيبه
قال بعض الناس العقل علوم ضرورية بجواز الجايزات واستحالة
المستحيلات كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات والعلم بان
المعلوم لا ح عن النفي والاثبات والعلم بان الموجود لا ح عن الحدوث

او القدم وقال الغزالي في منخوله هو صفة يتهيا للمتصف بها درك العلوم
والنظر في المعقولات وكلا القولين فاسد اما الاول فلان الذاهل عن
جواز الجايزات واستحالة المستحيلات يسمى عاقلا وليس في حال الذهول
له علم بالجواز والاستحالة ولان النايم مكلف بالاجماع بدليل وجوب القضاء
ولا تكليف بدون العقل وليس له علم في حالة النوم بالجواز والاستحالة ولو كان
العقل هو العلم بالجواز والاستحالة لما كلف النايم واما الثاني فلان المراد من قوله
درك العلوم لا ح اما ان يكون جملة العلوم او بعضها لا يجوز ان يكون المراد
جملة العلوم لان الاكمه ليس له علم بالالوان اصلا ولا يتهيا له دركه مع انه
عاقل وكذا الاصم ليس له علم بالاصوات ولا يتهيا له دركه حالة الصمم اصلا مع
انه عاقل ولا يجوز ان يكون المراد بعض العلوم لان ارادة الخصوص من العموم
مجاز واستعمال المجاز في موضع بيان الحقيقة فاسد وايضا يلزم من هذا التعريف
تعريف الشيء بما يتعرف هو به وهو فاسد لانه قال والنظر في المعقولات والمعقول
لا يعرف الا بعد معرفة العقل وهو عرف العقل بالمعقول فافهم وقال بعضهم
انه قوة التمييز وفيه نظر لان للحمار له تمييز بين الماء والنار حتى انه يشرب
الماء ويفر من النار وكذا له تمييز بين ما يؤلمه وما لا يؤلمه الا يرى انك
اذا انخسته على وجهه لا يلتفت اليك قط واذا ضربته او اشرت اليه
بالمزربة او طعنته بالمسلة يسرع غاية الاسراع وكذا يفرق بين البئر
وغيرها حيث لا يوقع نفسه اذا راها وكذا بين التبن والشعير الى غير
ذلك ولا يسميه احد عاقلا مع وجود التمييز وقال شمس الايمة انه نور في الصدر
به يبصر القلب عند النظر في الحجج وقال فخر الاسلام البزدوي هو نور
في بدن الادمي مثل الشمس في ملكوت الارض يضيء به الطريق الذي يبتدا
من حيث ينتهي اليه اثر الحواس وكلاهما قريب وقريب من هذا قول المصنف
في المتن وسنبينه ان شاء الله تعالى فاقول ان العقل ما به يتأمل فيما غاب

عن الحس وانما قلناه لان كل من يتامل فيما غاب عن الحس يصح ان يقال انه عاقل
وكل من له عقل يصح ان يتامل فيما غاب عن الحس فعلم ان هذا صحيح لاطراده
وانعكاسه ثم اعلم ان فيه اختلافا من نوع اخر قال بعضهم انه جوهر لاستحالة
البقاء على الاعراض وقال بعضهم انه عرض من جنس المعاني بدليل استحقاق
الانسان الاسم المشتق منه وهو لا يكون في الاعيان كالعالم والجاهل وغير ذلك
لكن هذا ضعيف عندي لجواز ان يكون هذا من قبيل قولهم لابن وتامر وذارع
اي ذو لبن وذو تمر وذو درع ومعلوم ان هذه الاشياء من الاعيان قوله
فقالت المعتزلة الى اخره اعلم انهم اضافوا الوجوب طرا الى العقل وقالوا لا يثبت
بالشرع ما لا يثبت بالعقل ولا عذر لاحد في ترك الايمان بعد ان عقل صغيرا كان او
كبيرا وجعلوا العلل العقلية فوق العلل الشرعية وجعلوا الخطاب بنفس العقل
وقالوا الحسن ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل وقالت الاشعرية وهم الذين
تبعوا في الاصول ابا الحسن علي بن اسحق بن سالم بن عبد الله بن بلال بن
ابي بردة ابن ابي موسى الاشعري لا عبرة بالعقل اصلا وجعلوا معتقد الشرك
قبل ورود السمع معذورا حتى قال الغزالي في منخوله لا يستدرك حسن الافعال
وقبحها بمسالك العقول بل يتوقف دركها على الشرع المنقول اذ الحسن عندنا
ما حسنه الشرع بالحث عليه والقبيح ما قبحه بالزجر عنه والذم عليه ثم قال بعد ذلك
قريبا من ورقتين لا حكم قبل ورود الشرع ولذا قال استاذ امام الحرمين
في ارشاده الا ان فخر الدين الرازي ترك في هذه المسئلة مذهب الاشعرية
وخالف اباه واجداده ومال الى مذهب الاعتزال فقال في المسئلة العاشرة
من الباب الاول من معالمه الدلايل النقلية ظنية والعقلية قطعية والظن
لا يعارض القطع وهذا منه وهم وقال اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم العقل والسمع
كل واحد منهما معتبر حتى ان الصبي لو اسلم يصح اسلامه اعتبارا للعقل
خلافا للشافعي رحمه الله ولو لم يصف الاسلام ولا الكفر لا يكون كافرا اعتبارا

للسمع خلافا للمعتزلة لانه غير مكلف قبل البلوغ بالحديث وجه قول اصحابنا
ردا على الاشعرية ان العقل لو لم يكن معتبرا يلزم ان لا يكون الشرع معتبرا
واللازم منتف فينتفي الملزوم بيان الملازمة ان الشرع لا يثبت الا
بقول الرسول فاذا جاء احد وادعى الرسالة في زمان جواز الرسالة
لا يجب علينا تصديقه لجواز ان يكون متنبيا كاذبا لا نبيا فاذا اقام
المعجزة لا يجب تصديقه ايضا قبل النظر بالعقل لاحتمال ما ظهر على يده سحرا او
غير ذلك من الاباطيل ولا يفترق المعجزة من المخرقة الا بالعقل لانا
اذا لم يعتبر العقل واعتمدنا على مجرد قوله ان ما ظهر على يدي معجزة فمن
الجايز ان يكون المعجزة التي يجري لها مخرقة لا معجزة لانه انما يثبت
صدق قوله اذا ثبت رسالته ولم يثبت رسالته بعد ولن يثبت اذا
صدق ما ظهر على يده الا بنظر العقل فيه فيلزم ح من عدم اعتبار العقل
عدم اعتبار الشرع ونعوذ بالله من الفكر القصير الموقع في التقصير ووجه
قولنا ردا على المعتزلة ان العقل وان كان معتبرا في حسن الاشياء وقبحها
ووجوبها وحظرها لكن لا اهتداء له في مقدرات الشرع كاعداد الصلوة
ونصب الزكوة والحدود وغير ذلك فقلنا باعتبار الشرع والجواب
عما قال الرازي فيقول لا نسلم ان الدلايل النقلية مبنية على عدم الاشتراك
وعدم المجاز وعدم الاضمار الى اخر ما قال ولين سلمنا لكن لا نسلم ان عدم
هذه الاشياء مظنون حتى يكون الموقوف عليه مظنونا بل عدمها
قطعي ووجودها ظني لان الاصل هو العدم قوله العقل معتبر لاثبات
الاهلية يعني ان العقل معتبر في معرفة حسن الاشياء وقبحها ووجوبها
وحظرها كحسن العدل والانصاف وكوجوب شكر المنعم وطاعة
المحسن وكقبح الجور والظلم والكذب وكحظر كفران المنعم وعصيان
المحسن حتى لو لم يبلغ السمع على من نشا على شاهق الجبل هو عاقل

بالغ لا يكون معذورا في ترك الايمان بصانعه لان الله تعالى نصب الادلة
على وجوده ووحدانيته وقد شاهدها هذا العاقل وقصر في معرفة صا
نعه بعد مشاهدة الدلايل فلم يعذر لتقصيره او مكابرته وهذا
لان من له ادنى لب اذا نظر الى صورة جماد منقوشة على الجدار يعقل ان
لها مصورا واذا راى بناء يعقل ان لها بانيا وهو قد راى السموات
السبع والارضين وما بينهما من الطيور والوحوش وغير ذلك ولم يعقل
ان لهذه الاشياء صانعا واحدا قوله وهو نور في بدن الادمي
الى اخره اي العقل نور بصيرة الطريق مضيا يبتدا به اي بالعقل
يبتدا اذا انتهى اثر الحس وانما قال هذا لان المدرك على نوعين حسي
وعقلي فالحسي يدركه القلب بالحواس والعقلي يدركه القلب بالعقل
اذا انقطع اثر الحس فيبتدي المطلوب اي يظهر فيدركه القلب بتوفيق
الله تعالى وانما قال هذا لان العقل الة للادراك مخلوق عاجز في نفسه
وادراك القلب المطلوب بالعقل لا بطريق الايجاب لان الموجب والموجد
هو الله تعالى وحده لا شريك له بل بتوفيقه عز وجل وهذا كالبصر
فانه الة لادراك القلب المحسوس بتوفيق الله عز وجل اياه وهو
كالشمس اي العقل في المغيبات كالشمس اذا بزغت اي طلعت
في المحسوسات يعني كما ان العين تدرك المحسوس بنور الشمس
فكذلك القلب يدرك الغايب بنور العقل وهذا التمثيل وان كان
حسنا لكنه وقع لتفهيم المبتدين لان حقيقة الادراك في الحاضر والغايب
للقلب والعين والعقل التان له في الادراك فينبغي اذا ان يقال العقل
للقلب في الغايب كالشمس له في الحاضر اعني في حصول الادراك لكن شرط
الادراك في الصورتين النظر بالعقل او بالعين قوله بشهابها
هي يعني بضيائها والظهير للشمس قوله وما بالعقل كفاية

بحال لان العقل لا ينفك عن الهوى كما قال في اخر الفصل قوله
ولهذا قلنا ان الصبي غير مكلف بالايمان هذا ايضاح لقوله وما
بالعقل كفاية يعني ان العقل معتبر لكن لا يحصل به كفاية بدون
الشرع ولهذا لم يجب عليه الايمان بيان هذا فيما ذكر محمد في الجامع ان
المراهقة العاقلة اذا استوصفت الاسلام ولم يصفه لم يجعل
مرتدة باينة عن زوجها المسلم ولو بلغت وما وصفت بانت قوله
وكذلك يقول الى اخره هذا ايضاح ايضا عطفا على المسلة الاول واراد
بقوله انه غير مكلف بمجرد العقل ما اذا لم يصادف مدة التامل بعد
ما بلغ مخلى بشاهق الجبل بان مات كما بلغ لانه اذا صادف مدة التامل
ولم يصف ايمانا لم يكن معذورا والدليل على هذا ما ذكره المصنف بقوله
واذا اعانه الله بالتجربة الى اخره لم يكن معذورا قوله على نحو ما
قال ابو حنيفة رضي الله عنه الى اخره اي هذا الذي قلنا على مثل ما قال
ابو حنيفة فان قلت التشبيه لا يصح الا بشمول وجه التشبيه طرفي
المشبه والمشبه به ونحن لا نسلم ذلك فلا بد من بيان الشمول قلت
الشمول حاصل من حيث ان من نشا على شاهق الجبل كما لا يعتبر جهله
بصانعه بعد ادراك مدة التامل والتجربة فكذلك لا يعتبر سفه السفيه
بعد مدة التجربة والامتحان ولا يطلب منه الرشد بعد ذلك بل يسلم
ماله اليه لانه استوفى مدة التجربة والغالب ان يتادب ويرشد
في هذا السن فاذا لم يتادب ولم يرشد فلا يرشد بعد ذلك ظاهرا فلا
فايدة اذن في المنع فان قلت لا نسلم انه استوفى مدة التجربة في هذا
السن قلت لانه يصير جدا في هذا السن على ما عرف في الفروع قوله
به اي باستيفا مدة التجربة ويبنى على الحد اي يبنى على حد مدة
التجربة والاستدلال في باب من لم يبلغه الدعوة دليل قاطع

لاختلاف الناس في الادراك لتفاوت العقول فرب عاقل يهتدي
بعقله في زمان يسير الى ما لا يهتدي اليه اخر في زمان كثير قوله
فمن جعل العقل حجةً موجبة يمتنع الشرع بخلافه لان الموجب
هو الله تعالى وحده وانما قال موجبة ردا على المعتزلة لان العقل حجة
عندنا ايضا لكونه سببا من اسباب المعارف لكنه ليس بحجة موجبة
قوله ومن الغاه اي من الغى العقل من كل وجه فلا دليل له ايضا لتنا
قض مذهبه بيانه انه لا يجد في الشرع دليلا على ان العقل غير معتبر لا حسا
ولا نصا وانما ينفيه بعقله اجتهادا او ينفي العقل بالعقل بانه ليس بسبب
للعلم تناقض للزوم والاثبات في النفي وهو مذهب الشافعي والدليل على
ان هذا مذهبه انه قال في قوم كفار لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا يصيرون
مضمونين ولو اعتبر العقل جعل كفرهم معتبرا ولو اعتبر كفرهم لم يبق
بالضمان في قتلهم فلما قال بالضمان علم انه لم يعتبر العقل اصلا فان قلت
كيف يعتبر العقل وقد قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
وقال تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت
الينا رسولا وقال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل قلنا
وجه الاعتبار مر في الرد على الاشاعرة على ان الايات ناطقة باعتبار العقل
مثل قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى اولم يتفكروا
في خلق السموات والارض وقوله تعالى فانظروا الى اثار رحمة الله وقوله تعالى
ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي
الالباب الى غير ذلك والجواب عما تعلقوا فنقول الاية الاولى المراد
منها والله اعلم تعذيب على ما لا يوقف عليه الا بالسمع ونحن نقول انه
كمن اسلم في دار الحرب ولم يبلغه السمع لا يكون معذبا على ترك
الشرائع كالصلوة والزكوة وغيرها لان العقل لا اهتداء له

في ذلك الا ترى ان الله تعالى اثبت تعذيبهم فيما يدرك بالعقل وقال تعالى لو كنا
نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير وهذا الجواب عن الاية الثانية ايضا
والجواب عن الاية الثالثة ان المراد منها قطع وهم الكفار وظنهم والزام
الحجة عليهم ونفي اعتقادهم الفاسد بان لهم حجة عليه تبارك وتعالى قبل
السمع والا لا حجة لاحد عليه تعالى لا قبل السمع ولا بعده قوله وذلك انه
لا يجد في الشرع اشارة الى قوله فلا دليل له قوله وان العقل لا ينفك عن
الهوى انما قال هذا لرد القول المعتزلة بيانه ان العقل كيف يكون حجة
موجبة بدون الشرع وهو لا ينفك عن الهوى قال تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك
عن سبيل الله ولهذا ضل واضل قوم لا يحصى ممن ادعوا الاستغناء بالعقل
كافلاطون وغيره من الفلاسفة لعنهم الله تعالى والله اعلم فصل
في بيان الاهلية وجه مناسبة هذا الفصل بما تقدم مذكور في المتن ولا نعيده
قوله اهلية وجوب والمراد بها الصلاحية لحكم الوجوب اعني الاداء فمن
كان اهلا لهذا الحكم كان اهلا للوجوب ومن لا فلا كالكافر في حق الايمان
والشرائع فانه لما كان اهلا لاداء الايمان كان اهلا لوجوبه عليه ولما لم يكن
اهلا لاداء الشرائع لم يكن اهلا لوجوبها لان المقصود من الوجوب هو
الحكم ثم اعلم ان هذه الصلاحية لا يكون الا بعد قيام الذمة لكون الذمة
محلا للوجوب وهو المراد من قوله فبناء على قيام الذمة والذمة في اللغة
هي العهد كقوله تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة وفي عرف الفقهاء
نفس لها عهد مجازا والمراد بالعهد ما اشار الله تعالى في قوله واذ اخذ ربك
من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم الاية اي اخرج الخلق من صلب ادم عليه
كالذر واشهدهم على انفسهم الست بربكم والذرية اولاد الاولاد وعامة
اهل التفسير على اخراج ذرية ادم من ظهره واخذ الميثاق عليهم
في عصره قال ابو العالية جمعهم جميعا يعني جعلهم ارواحا ثم صورهم

ثم استنطقهم واخذ عليهم الميثاق واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا
بلى شهدنا عليكم السموات السبع والارضين السبع واشهد عليكم اباكم
ادم ان يقولوا يوم القيمة مالم تعلموا اعلموا انه لا اله غيري فلا تشركوا بي
شيئا قالوا شهدنا انك الهنا لا اله غيرك فاقروا يومئذ بالطاعة وقال صاحب
الكشاف من ظهورهم بدل من بني ادم بدل البعض من الكل ومعنى اخذ ذرياتهم
من ظهورهم اخراجهم من اصلابهم نسلا واشهادهم على انفسهم وقوله الست
بربكم وقالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم
الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصايرهم التي ركبها
فيهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم وقررهم
فقال لهم الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا
بوحدانيتك ثم قال ان تقولوا مفعول له اي فعلنا ذلك من نصب الادلة
الشاهدة على صحتها العقول كراهة ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافل
لم ننبه عليه اوكراهة ان يقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم
فاقتدينا بهم لان نصب الادلة على التوحيد قايم معهم فلا عذر لهم في التقليد
والاقتدا بالاباء في الشرك قوله للوجوب وعليه الاول كالارث والوصية
والثاني كما اذا انقلب على مال انسان فاتلفه يلزمه الضمان وكذا يلزمه
مهر امراته اذا عقد الولي قوله وقبل الانفصال هو جزء من وجه الى اخره
يعني ان كون ذمة الادمي صالحة للوجوب له وعليه فيما بعد الولادة اما قبل
الانفصال فهو في حكم جزء من الام لسكونه بسكونها وانتقاله بانتقالها ودخوله
تحت بيعها كساير اجزايها ولهذا لم يكن اهلا لوجوب الحق عليه لكنه حي
بحيوة نفسه ليكون نفسا بها ذمة ولهذا صلح اهلا للوجوب له كالعتق
والارث والنسب والوصية قوله غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه
هذا استثناء من قوله كان اهلا للوجوب له وعليه بيانه ان الادمي اذا

انفصل عن الام كان اهلا للوجوب مطلقا الا ان الوجوب غير مقصود لذاته
بل لحكمه وهو الادا فجاز ان لا يثبت الوجوب حيث لا يثبت الادا لعدم الفايدة
اعلم ان بعض مشايخنا قال يجب حقوق الله تعالى في حق الصبي من حين يولد
ثم يسقط لان الوجوب جبر من الله تعالى يثبت في حق من تحقق في حقه السبب
لا اختيار للعبد فيه ولهذا لا يعتبر عقله وتميزه كما في النايم والمغمى يجب عليهما
الصلوة مع عدم التميز الا ان في حق الصبي قلنا بسقوط الوجوب لدفع الحرج
بخلاف النايم والمغمى حيث يتاخر وجوب الادا في حقهما الى حين الانتباه
وقال بعض مشايخنا الوجوب لا يثبت الا بعد اعتدال الحال بالبلوغ عن
عقل لان الموجب هو الله تعالى ولا اعتبار للسبب وهذا لان الوجوب لا ينفصم
منه الا وجوب الادا ووجوب الادا بالامر ولا امر بالادا قبل البلوغ
وايضا لا فايدة في الوجوب ثم السقوط ومن قال بهذا كان عاتبا وهنا في
اصول شمس الايمة طول وحاصله ما قلنا ثم قال شمس الايمة السرخسي الطريق
الاول غلو والثاني تقصير والصحيح ان يقول بعد وجود السبب والمحل
لا يثبت الوجوب الا بوجود الصلاحية لما هو حكم الوجوب لانه غير مراد
لعينه بل لحكمه وبدون الحكم لا يكون الوجوب مفيدا لا في الدنيا ولا في الاخرة
لان فايدة حكم الدنيا الابتلا وهو انما يكون فيما يكون الادا عن اختيار
وفايدة حكم الاخرة الجزا وهو ايضا انما يكون بفعل اختياري الا يرى الى
ما نطق به القران وهو قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال تعالى
جزاء بما كانوا يعملون وهذا هو اعدل الطرق لاعتبار السبب والامر جميعا
ثم نقول ما كان من حقوق العباد غرما او عوضا فهو يجب على الصبي
لوجود السبب وثبوت حكمه وهو الادا بوليه لان المقصود من حقوق
العباد هو المال يحصل بالولي بخلاف حقوق الله تعالى لو وجب الايمان في حق
الصبي الذي لا يعقل حيث لا يثبت وكذا الصلوة والزكوة لان المقصود

فهو الفعل تعظيما لله تعالى ابتلاء منه للعباد ولا يحصل هذا بدون اختيار
صحيح والابتلا لا يحصل بالولي لانه ليس بنايب عن الصبي باختيار الصبي لانه لا
اختيار لابن اليوم وكذا لا اختيار صحيحا للصبي الذي لم يعتدل حاله بالبلوغ
وانما تجب نفقة الزوجات والاقارب على الصبي لان في الاول معنى العوض وفي
الثاني معنى مونة اليسار وكلاهما يحصل بالمال والجواب عما قال الاولون ان
السقوط بعد الوجوب لو كان لدفع الحرج لكان ينبغي ان يقع فرضا اذا ادى
الصبي كما في المريض والمسافر حيث لا يجب عليهما اداء الصوم لكن اذا اديا يقع
عن الفرض وكذا المسافر اذا ادى الجمعة والجواب عن الثاني قلنا سلمنا ان الموجب
هو الله تعالى ولكن لا نسلم ان لا اعتبار للسبب وهذا لانه يجوز ان يتعلق
الوجوب بالسبب لجعل الله اياه امارة على الوجوب لان ايجاب الله تعالى غيب
عنا وقد علق الوجوب به تيسيرا علينا بلطفه ورحمته ولا نسلم ان الوجوب
لا يفهم منه الا وجوب الادا وهذا لان الوجوب عبارة عن شغل الذمة ووجوب الادا عبارة عن طلب التفريغ وبينهما فرق وقد مر بيان الفرق
فيما تقدم من الابواب قوله لعدم حكمه وهو الادا عن اختيار وعرضه
وهو الابتلا لعدم محله كما في البهيمة لان البهيمة ليست بمحل للوجوب لان
محل الوجوب هو الانسان الذي حمل الامانة التي عرضها الله على السموات والارض
والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان قوله
ولهذا لم يجب على الكافر شي من الشرايع التي هي الطاعات كالصلوة والزكوة
والصوم وغيرها انما قيد بقوله هي الطاعات لانه مخاطب بالحرمات كالزنا
والسرقة والشرب وغيرها وكذا بالمعاملات وهذا هو القول الذي عليه
اهل التحقيق من علماء ما وراء النهر وقال بعض مشايخ ما وراء النهر ان الكفار
غير مخاطبين اصلا لا بالعبادات ولا بالحرمات الا ما قام عليه دليل
شرعي تنصيصا او استثني في عقود اهل الذمة من حرمة الربوا

ووجوب الحدود والقصاص وغيرها وقالت الشافعية والمعتزلة انهم
مخاطبون بذلك كله وهو قول مشايخنا العراقيين وجه قول الشافعي ومن وافقهم
قول الله تعالى خبرا عن خزنة جهنم انهم يقولون للكفار ما سلككم في سقر قالوا
لم نك من المصلين وجه قول المحققين انهم لو خوطبوا بالشرايع التي هي الطاعات
يلزم تكليف ما ليس في الوسع واللازم منتف بنص القران فينتفي الملزوم
بيان الملازمة انهم لو خوطبوا بالطاعات لا يخلو اما ان يثبت وجوب الملازمة
في حالة الكفر او في حالة الاسلام لا يجوز الاول لان الكفر مانع من وقوع العبادة
ولا يجوز الثاني لانه لا يجب عليهم القضا بالاجماع لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم
ما قد سلف ولا شك ان القول بوجوب ادا ما لا يمكن اداوه تكليف ما ليس
في الوسع بخلاف الحرمات لانهم مع الكفر يقدرون على ادا حكمها وهو الامتناع
عنها وقوله تعالى لم نك من المصلين اي من المعتقدين حقية الصلوة التي
جا بها رسول الله صلى الله عليه لان الصلوة قد يراد بها الاعتقاد كقوله تعالى
فان تابوا واقاموا الصلوة الاية اي اعتقدوا حقية الصلوة بدليل انه يجب
تخلية السبيل بالاعتقاد وان لم يوجد منهم الادا وهذا بخلاف الجنب
والمحدث لانهما انما يخاطبان لقدرتهما على الادا بعد رفع الحدث والكافر لا يقدر
على الادا بعد رفع الكفر لما قلنا قوله ولزمه الايمان اي لزم الكافر الايمان
لوجوب اهلية الادا لكونه قادرا على الايمان قوله ووجوب حكمه اي ثبوت
حكمه قوله ولم يجب على الصبي الايمان الى اخره اعلم ان في وجوب الايمان على
الصبي العاقل الذي يصح منه الادا اختلافا بين المشايخ قال الشيخ الزاهد استاذ
المحققين شمس الايمة الحلواني رضي الله عنه يجب لوجود السبب وصلاحية الذمة لحكم الوجوب وهو
الادا ولهذا لا يجب عليه تجديد الاقرار بعد البلوغ فلو لم يكن واجبا لوجب عليه
التجديد بعد البلوغ لانه يكون مؤديا ما ليس بواجب فلا يسقط عنه الواجب
تحقيقه انه لو ابى الاسلام بعد عرض القاضي حين اسلمت امراته تفرق بينهما

ودولم يثبت حكم الوجوب لم يفرق بينهما وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله
لا يجب ما لم يعتدل عقله بالبلوغ لان بالعقل يصح الاداء وصحته يستدعي
الشرع وعينه لا وجوب الاداء ووقوعه فرضا بعد الاداء مقتضى الاداء
لان ما هو المقصود من الوجوب حصل وانما كان لا يجب لانعدام المقصود
وهذا كالعبد الماذون بالجمعة لا يجب عليه وان حضر الا انه اذا ادى يقع فرضا
وكالمسافر يؤدي الجمعة قوله واحتمل الاداء واحترز به عما اذا عقل ولم يحتمل
الاداء حيث لا يثبت عليه الوجوب اصلا على ما هو قول شمس الائمة السرخسي
وانما قال دون ادائه اي دون وجوب ادائه لان وجوب الاداء بالامر والخطاب
ولا خطاب قبل ان يكون مكلفا بوجود الاهلية الكاملة بالعقل والبلوغ
قوله من غير تكليف ومعنى التكليف الزام ما فيه كلفة اي مشقة قوله
واما اهلية الاداء الى اخره قوله اذا كانت قاصرة اي اذا كانت القدرة
قاصرة وانما قيد القدرة بالقصور لانها لو لم يوجد اصلا لا يثبت الاهلية
اصلا لا القاصرة ولا الكاملة والمعتوه من كان مختلط الكلام فاسد التدبير
وقد مر في باب اقسام السنة قوله لم يعتدل عقله اي عقل المعتوه
فان قلت لا نسلم انه لم يعتدل عقله واعتدال العقل بالبلوغ عن عقل وهو
فيه موجود لانه لو لم يكن له عقل لكان مجنونا وكلامنا في غير المجنون قلت
لا نسلم ان بالبلوغ عن عقل مطلقا يحصل اعتدال العقل بل انما يحصل بالبلوغ
عن عقل غير قاصر والقصور موجود اذ هو العلة فرقه بين من له عقل سليم
وبين من ليس له عقل اصلا فان قلت سلمنا ان الاعتدال يحصل بالبلوغ
عن عقل قاصر لكن بم يعلم ان عقله قاصر او كامل والعقل غير محسوس
قلت يعلم بنظر العقل فيما يأتيه ويذره اختيار ما فيه نفعه ام ما
ضره دينا ودنيا فان قلت سلمنا لكن لا نسلم ان الاهلية الكاملة
لا يثبت بالبلوغ عن عقل قاصر قلت انما لم يثبت الاهلية الكاملة لان

المراد بها قدرة يثبت بها وجوب الاداء وتوجه الخطاب فلو قلنا بان له
اهلية كاملة لوجب عليه الاداء وتوجه نحوه الخطاب واللازم منتف فينتفي
الملزوم وانما قلنا بانتفاء اللازم وهو وجوب الاداء لان الزام الاداء يستلزم
لزوم الحرج لقصور العقل والحرج وهو اللازم منتف بالنص فينتفي الملزوم
وهو الزام الاداء قوله ويبنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء يعني ان الصبي
او المعتوه اذا ادى يقع صحيحا معتبرا شرعا من غير ان يجب الاداء قوله
وعلى الاهلية الكاملة اي القدرة الكاملة وهي التي تحصل بالعقل خارجا عن ان
يوصف بالقصور والنقصان والا فالناس يتفاوتون في صفة الكمال غاية
التفاوت فلو اشترط نهاية ذلك لما وجب الاداء الا على شرذمة قليلين قوله
وعلى هذا قلنا اي على هذا الاصل وهو ان يصح الاداء بالقاصرة ويجب بالكاملة قلنا
بصحة الايمان من الصبي العاقل لوجود اهلية الاداء وقد خالفنا الشافعي في صحة
ايمان الصبي العاقل ويرد عليه صحة اسلامه تبعا لوالديه وهذا لانه لما كان مسلما
باسلام غيره فاولى ان يكون مسلما باسلام نفسه وكيف يرد علمه بالصانع
تبارك وتعالى وآثار الوحدانية ناطقة ودلائل الربوبية ظاهرة والنصوص مصدقة
لمصدق الصانع تعالى وتقدس وهذا العلم انفع له من علمه بوالديه لحصول
افادة الابدية والمثوبة السرمدية وذلك لا يرد فهذا اولى وكيف لا يصلح ان يصير
مهتديا وقد صلح هاديا مهتديا قال تعالى واتيناه الحكم صبيا اي النبوة وكيف
لا يصح اسلامه والحجر عن الاسلام كفر فان قلت لو قلنا بصحة اسلامه يلزم حرمان
الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته وفيه ضرر للصبي قلت هذا معارض
بالمثل وهو انه لو لم يصح اسلامه يلزمه يلزم حرمان الميراث ايضا من اقاربه
المسلمين ويلزم وقوع الفرقة اذا كانت اسلمت امرأته قبله على انا نقول وقوع
الفرقة ضمني فلا يعلل ولا يقول ان وقوع الفرقة مضاف الى اسلامه بل الى كفر
المصر والعجب من الشافعي انه يعتبر عبارته في اختيار احد الابوين ولا يعتبر

ان المراد بالعقل الكامل والبلوغ اعلم ما به يكون العقل

عبادته في الاسلام مع ان اختياره احد ابويه على موجب الهوى غالبا لان
الصبي ابدا يختار من ابويه من كان منهما يطلق عنان الصبي ولا يضربه ولا
يؤذيه وكذا تعتبر عبارته في الوصية والتدبير ولا يعتبر عبارته في البيع
والشراء وان اذن الولي مع ان النفع في البيع والشراء اكثر واظهر من الوصية
قوله وما يتمحض منفعة الى اخره وما مرفوع المحل بالعطف على الاسلام
اعلم ان تصرفات الصبي العاقل في غير حقوق الله تعالى على ثلاثة انواع نفع
محض وضرر محض ودائر بين النفع والضرر فالاول يملكه باذن الولي وبدون
اذنه وهو كالاصطياد والاكتساب بالاحتطاب وقبول الهبة والصدقة وقبضها
والثاني لا يملكه باذن الولي ولا يعتبر اذنه وهو كالطلاق والعتاق والهبة
والصدقة والثالث يملكه باذن الولي ولا يملكه بدون اذنه وهو كالبيع والشراء
والنكاح اما الاول فانما يملكه لان الاهلية القاصرة كافية لصحة الاداء ولا
ضرر فيه كيلا يملكه لكونه نفعا محضا واما الثاني فانما لا يملكه اصلا لعدم
الاهلية الكاملة واما الثالث فانما لم يملكه بدون الاذن للاحتمال وملكه
بالاذن لانجبار نقصان رايه براي الولي فان قلت لم قدم ما هو
نفع محض من حقوق العباد كقبول الهبة على العبادات البدنية وكان
من حق الوضع ان يكون العبادات متصلة في الذكر بقوله الاسلام لان كل واحد
منها حق الله تعالى قلت انما قدم لكونه نفعا محضا لا تردد فيه كالاسلام و
والعبادات البدنية فيها تردد من حيث انها يحتمل ان لا يكون حسنة او شرع
في بعض الاوقات قوله وصح منه اي من الصبي العاقل اداء العبادات البدنية
انما قيد بالبدنية احترازا عن المالية فان الزكوة لا يصح اذا اداها الصبي العاقل
للزوم الضرر العاجل وهو زوال ملكه وانما صح اداء البدنية لان في صحتها
نفعا محضا للصبي من حيث حصول المثوبة ومن حيث الاعتياد فانه
اذا اعتاد على الاداء لا يشق عليه بعد البلوغ قوله من غير عهدة بيع

لا يلزم عليه القضاء اذا افسد قوله وملك براي الولي ما تردد فان قلت
لم قلتم ان البيع ونحوه داير بين النفع والضرر قلت لان بالبيع يزول المبيع عن
ملكه وهو ضرر ويدخل الثمن في ملكه وهو نفع وكذلك الاجارة حيث يتملك منفعة
ملكه غيره وهو ضرر ويملك بمقابلة المنفعة الاجرة وهو نفع وبالعكس اذا
اشترى او استاجر فافهم وفي النكاح ايضا يثبت ملك البضع وهو نفع ويخرج
من يده المهر وهو ضرر وكان نفعا يشوبه ضرر فاحتيج الى راي الولي لينجبر نقصان
رايه قوله وذلك في قول ابي حنيفة رضي الله عنه اي صيرورة الصبي العاقل باذن
الولي كالبالغ في قول ابي حنيفة حتى صح بيعه من اجنبي بغبن فاحش كبيع
البالغ المغبون غبنا فاحشا خلافا لصاحبيه فان عندهما لا يصح بيعه بغبن
فاحش كما اذا باع ماله وليه بغبن فاحش ورده مع الولي اي رد ابو حنيفة
بيع الصبي الماذون مع الولي في رواية لشبهة النيابة بيانه ان الصبي اصل في
الملك نايب في التصرف عن الولي ووليه اذا باع بغبن فاحش لا يجوز فكذا
اذا باع الصبي لاعتبار شبهة النيابة لان الموضع موضع التهمة وفي رواية
يجوز لانه صار كالبالغ لما انضم الى رايه راي الولي وقياسها ضعيف لانه
لا يلزم من عدم ولاية الصبي عدم ولاية الولي الا يرى ان الولي لا يملك الاقرار
بمال الصبي فاذا اذن له بالاقرار يملكه الصبي قوله وعلى هذا قلنا في المحجور
اي على الاصل المذكور وهو انه يصح من الصبي ما يتمحض منفعة قلنا في الصبي
المحجور اذا توكل اي قبل الوكالة يصح ولا يلزمه العهدة يعني لا يكون حقوق
العقود راجعة اليه وانما قلنا بصحة وكالته لان في ذلك نفعا محضا لا يشوبه
ضرر وهو صحة عبارته شرعا وكونه عارفا لمواضع الغبن والخسران مهتديا
الى التصرف مزح قوله بطلت وصيته عندنا لان الوصية ازالة الملك مضافا
الى ما بعد الموت وفي ازالة الملك ضرر لا محالة فلا يملكه الصبي لعدم الاهلية الكاملة
ولان فيه ترك الافضل فلا يملكه كما لا يملك الطلاق لان فيه ترك الافضل

لان الافضل معو بها النكاح وانما قلنا ان في تنفيذ وصيته ترك
الافضل لان الافضل هو انتقال ماله الى ورثته كما قال عليه السلام
لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس
الا ان وصية البالغ صحت كما صح طلاقه قوله شرع في الحق الصبي
يعني اذا مات الصبي يكون ماله موروثا قوله ولم يملك ذلك عليه
غيره اي لم يملك الطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض على
الصبي غير الصبي الا القرض فانه يملكه القاضي خاصة فانه بالاقراض يقع
الامن عن الهلاك والتوى وهو نفع محض فان العين على عرضية
الهلاك وبالاقراض يكون مامونا فانه اذا جحد المديون المال يقدر
القاضي على الاستخراج من يده حيث يحكم بعلمه وليس لغير القاضي هذه
الولاية فلا يملك الاقراض قوله واما الردة الى اخره اعلم ان ردة الصبي
العاقل يعتبر ردته خلافا لابي يوسف لان الردة كفر بعد ايمان والكفر
هو الجهل بالصانع تبارك وتعالى وجهله بساير الاشياء يعتبر جهلا
فكذا جهله بخالقه لان الحقايق لا مرد لها بل اولى ان يعتبر جهله
بالصانع جهلا لانه اقبح الجهلات وابو يوسف يقول في اعتبار ردته
يلحقه مضرة فلا يعتبر قلنا يلزم على هذا اثبات ردته تبعا لوالديه
اذا ارتدا ولحقا بدار الحرب على انا نقول ما يلزمه من المضرة بوقوع الفرقة
او الحرمان عن الميراث ضمني لا قصدي على انه ثبت في ضمن صحة الردة
فلا يلتفت اليه كما اذا ثبت بطريق التبعية قوله وما يلزمه
من احكام الدنيا فانما يلزمه جواب اشكال بقوله ابو يوسف وقد اندرج
فيما ذكرنا فافهم فصل في الامور المعترضة على الاهلية انما ذكر
العوارض على الاهلية بعد ذكر الاهلية لان وجود العارض على الشيء
بعد وجود ذلك الشيء لا محالة فناسب ذكرها عقيبها ثم اعلم ان العوارض

اي الموانع نوعان سماوي وهو ما لا صنع للعبد فيه وانما سمي به لان الحوادث موجودة
من السماء لا ايدي الى قوله تبارك وتعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون ومكتسب وهو
للعبد فيه صنع اعني انه يكون فيه للعبد اختيار ثم العارض لا يخلو ان يعترض على الاهلية كالموت
او على اهلية الاداء كالنوم وغيره وكان للمصنف انما اطلق الاهلية ولم يقيدها لهذا المعنى ثم
تقديم السماوي على المكتسب لكونه اقوى لانه لا يقدر العبد على ازالته ودفعه اصلا
ومجموع النوعين ثمانية عشر استقراء لا اجتهادا ثم تقديم الصغر على ساير انواع
السماوي وذكر الموت اخرا لان الصغر اول احوال الانسان والموت اخرها والمذكور
بينهما احوال يعترض بين الولادة والموت فناسب ان يذكر الاول اولا والاخر اخرا
والمتوسط متوسطا وتقديم الجهل على ساير انواع المكتسب لكونه اصلا في الانسان
الا ترى الى قوله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وختمه بالاكراه
لان المكتسب على نوعين ما يكون من نفس المكلف وما يكون من غيره والذي
يكون من نفسه اثبت واعرف في المانعية مما يكون من غيره لان المانع اذا
كان من غيره ربما يدفعه قبل الوقوع وما كان منه فقد وقع باختياره فلا يدفعه
فكان ذكر الاول اولا اولى والاخر اخرا احرى وما بينهما احوال متوسطة فتوسطت
في الذكر لهذا ولان الموت في السماوي لما ذكر اخرا قلنا ذكر الاكراه بمقابلته
في المكتسب اخرا لمناسبة بينهما لان كلا منهما يسلب الرضا فان قلت لم
قلتم ان الصغر من العوارض وهو على ما قلتم اول احوال الانسان قلت لان الصغر
ليس بذاتي للانسان لان حقيقة الانسان حيوان ناطق لا صغير ولا كبير لان
الانسان لو كان انسانا لصغره لم يكن الكبير انسانا ولو كان انسانا لكبره
لم يكن الصغير انسانا فعلم ان الصغره لم يكن الكبير انسانا لا من ذاتياته فان
قلت الرق ذات الرقيق ثابت من حين يولد فلا نسلم انه من العوارض
ولئن سلمنا لكن لما صار تقديم الصغر اولى من تقديم الرق وهما في الانسان
يوجدان من حين يولد قلت اما الجواب عن الاول فما قلنا في الصغر وهو انه

انه ليس بذاتي للانسان واما الجواب عن الثاني فان قول الصغر يوجد
في الرقيق وغيره والرق لا يوجد الا في الرقيق فيكون تقديم الصغر اولى
لشموله في بني ادم فان قلت لم قلتم ان الجهل من العوارض المكتسبة وينبغي
ان يكون من قبيل العوارض السماوية لانه لا صنع للعبد فيه قلت لا نسلم
انه لا صنع للعبد فيه وهو انما وقع فيه لتقصيره بترك التحصيل وقد كان
قادرا على التحصيل وتقصيره صنع منه في اول احوال السنين بقادر على
التحصيل لكن تلك الحالة على شرف الزوال فلا يعتبر اعلم انا نفسر حقايق
هذه الاشيا في موضع واحد تيسيرا على الطلبة اما الصغر فهو خلاف الكبر والجنون
صغير يزول به العقل والعته معنى يختل به العقل بحيث يكون كلام من قام به
بين كلامي العاقل والمجنون اعني تارة يشبه كلامه كلام العقلا وتارة يشبه
كلام المجانين والنسيان معنى يزول به العلم في الشي مع كونه ذاكرا لامور كثيرة
وانما قيدنا بقولنا ذاكرا احترازا عن النوم والجنون والاغما فانهم والنوم
معنى يزول به العلم والذكر لا بسبب مرض وقولنا لا بسبب مرض احتراز عن الاغما
والجنون والاغما معنى يزول به العلم والذكر بسبب مرض ولا يبقى معه حركة اصلا
وقولنا بسبب مرض احتراز عن النوم وقولنا ولا يبقى معه حركة احتراز عن
الجنون والرق معنى به يصح ثبوت الملك الادمي والمرض معنى يزول بحلوله
في بدن الحي اعتدال الطبايع الاربع والحيض دم خارج من الرحم مقدر اوله واخره
شرعا والنفاس دم خارج من الرحم بعد الولادة مقدر اخره شرعا وقولنا
خارج من الرحم احتراز من دم الاستحاضة لانه دم عرق لا دم رحم كما ورد
في الحديث وقولنا بعد الولادة احتراز عن الحيض وقولنا مقدر اخره
شرعا احتراز عما تراه المراة بعد اخر المدة والموت معنى يزول به الحيوة
اما الجهل فهو ما يضاد العلم عند احتماله عادة والسفه معنى لا تجري بسببه
من قام به على نهج العقلاء مع وجود كمال العقل والعلم وقيل السفه ما ليس له

عاقبة حميدة وقولنا مع وجود كمال العقل احتراز عن المجنون والمعتوه وقولنا 178
والعلم احتراز عن النوم والاغما والسكر معنى بسببه يلحق الشخص انشاط وفتور
اعضاء من غير مرض والهزل ان يراد بالشي غير ما وضع له لا بمناسبة بينهما
وقولنا لا بمناسبة بينهما احتراز عن المجاز والخطا وقوع الشي على خلاف ما اريد
والسفر خروج مديد اقله مقدار بثلاثة ايام غير مقدر اكثره والاكراه حمل الانسان
ما يكرهه قوله واما الجنون فانه يوجب الحجر عن الاقوال الى اخره اعلم
ان الحجر لغة هو المنع ويراد به في الاصطلاح منع سالب لصحة التصرف ثم اعلم
ان الجنون لا ينافي اهلية الوجوب لانها بناء على الذمة وله ذمة الا ان المقصود
من الوجوب حكمه وحيثما يصح وجود الحكم يقول بالوجوب وما لا فلا فيعتبر
الجنون ح امرا عارضا على الاهلية حاجرا عن التصرف كالعبادات فانها
لا تجب عليه اذا امتد جنونه لعدم وجوب الادا للزوم الحرج اما اذا لم يمتد
فتجب عليه العبادات اصلا لان الجنون ينافي القدرة ولا ادا بدون القدرة
وانما صح القول بوجوب الضمان عليه اذا اتلف مال انسان لانه اهل لحكم الوجوب
وهو الادا بوليه وكذا صح ايمانه وردته تبعا لوالديه لانه اهل لحكمهما وهو الثواب
والعقاب في الاخرة وانما لم يصح اسلامه بنفسه لان التصديق لا يتصور بدون
العقل ولا عقل له وكذا لم يصح ردته بنفسه لان تبديل الاعتقاد لا يتصور بدون
العقل بخلاف الصبي العاقل وكذا لم يصح اقواله اصلا مثل الاقرار والبيع والشرا
والطلاق والعتاق لانعدام الحكم وهو وقوع كلامه معتبرا شرعا ولا اعتبار
لكلام من ليس له عقل لانه لا يدري ما يقوله وانما لم يعتبر من افعاله ما كان
يسقط بالشبهة كالحدود والقصاص والكفارات لكون عدم القصد
الصحيح شبهة قوله عن الاقوال كالطلاق والعتاق وغيرهما مما ذكرنا قوله
ما كان ضررا يحتمل السقوط وهو كالحدود والقصاص والكفارات فانها
يسقط عن البالغ العاقل بالشبهة وكالعبادات فانها تسقط بالعذر كالحايض

والنفساء يسقط عنها الصلوة اصلا ويسقط اداء الصوم الى خلف وهو القضاء قوله واذا امتد اى الجنون قوله يودى فى محل النصب لكونه خبر صار اى مؤديا الى الحرج قوله فيبطل القول جواب الشرط قوله لانعدامه اى لانعدام الاداء قوله وحد الامتداد هذا بيان حد الامتداد بحسب اختلاف الطاعات والفقه فى سقوط الوجوب اذا امتد الجنون لزوم الحرج وهو مرفوع شرعا قوله وفى الصلوة ان يزيد على يوم وليلة اى حد امتداد الجنون فى حق الصلوة ان يزيد الجنون على يوم وليلة لكن باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما بيانه فيما اذا جن وقت طلوع الشمس اليوم ثم افاق من الغد بعيد طلوع الشمس لا قضاء عليه عندهما لوجود الزيادة على يوم وليلة من حيث الساعات وعنده عليه القضاء لعدم وجود الزيادة على يوم وليلة من حيث الصلوات الا ان يدخل وقت العصر فافاق ح لا يجب عليه القضاء بالاجماع قوله واقام ابو يوسف رحمه الله يعني اقام ابو يوسف اكثر الحول واقامه بعده حيث لم يوجب الزكوة فى الصورتين تيسيرا للامر على المجنون قوله تبعا لابويه احترازا عن اسلامه وردته بنفسه حيث لا يصح لما قلنا قوله واما الصغر الى اخره اعلم ان الصبى عارض يمنع وجوب حقوق الله تعالى بدنيا كان او ماليا عندنا خلافا للشافعى فان عنده لا يمنع وجوب المالى وفرقه بين البدنى والمالى ساقط وقياسه على حقوق العباد ضعيف لما بيناه فى فصل الاهلية وايضا لو وجب حق الله تعالى عليه لا يخلو اما ان يكون واجبا يجب عليه الاداء فى حال الصبا او بعد البلوغ لا يجوز الاول لانه لو وجب عليه الاداء فى حال الصبا لا يخلو اما ان يؤدى بنفسه او بوليه فلا اعتبار لادائه بنفسه لان العبادة لا تقع صحيحا الا باختيار صحيح والاحتياط له اصلا فى اول الصبى واختياره بعد ان عقل غير صحيح لقصور عقله وعدم اعتدال حاله وكذا لا اعتبار لاداء وليه لانه ليس بنائب عن الصبى باختيار الصبى بل بنائبه

يثبت جبرا ومع الجبر لا يثبت العبادة لانها اداء اختيارى يقع تقربا لله تعالى ولا يجوز الثانى لان فيه لزوم الحرج بتضاعف الصلوات والزكوات وفيما لا يتكرر كالحج لا فائدة فى سابقة الوجوب بان يجب فى الصبى ليجب الاداء بعد البلوغ لانه يمكن القول بالوجوب بعد البلوغ فانه فائدة فى تقديمه سوى الزام الحرج قوله اصاب ضربا من اهلية الاداء وانما صار الصبا عذرا مع اصابة الاهلية القاصرة لكون الصبى قاصر العقل قوله فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ والضمير فى به يرجع الى الصبا والذى يحتمل السقوط عن البالغ كالصلوة فانها يسقط بعذر الاغماء والجنون عن البالغ وكذا بعذر الحيض والنفاس وكالزكوة فانها يسقط عن البالغ بعذر الجنون والدين وهلاك المال بعد الوجوب وكالصوم فانها تسقط عن البالغ بعذر الجنون ويسقط وجوب ادائه بعذر المرض والسفر والحيض والنفاس وكالحج فانه يسقط عن البالغ بعذر الرق وكذا الايمان يسقط وجوب ادائه عن البالغ بعذر الاكراه فكذا يسقط عن الصبى وجوب هذه الاشياء بعذر الصبا لكن مع هذا اذا ادى يقع اداؤه صحيحا فى هذه الصور كلها الا الزكوة فانها لا تصح للزوم الضرر عليه عاجلا قوله وجملته انه يوضع عنه العهدة اى جملة القول فى سقوط الوجوب والامر الكلى انه يوضع عنه العهدة وهى ما فيه لزوم الضرر قصدا عاجلا والعهدة نوعان خالصة كالحدود والقصاص وهى لا تثبت فى حقه اصلا ومشوبة كالبيع والاجارة وهى تتوقف على راى الولى ولا يلزم على هذا ضمان المحل لان الصبا لا ينافى عصمة المحل فيجب عليه ضمان المحل اذا اتلفه لحصول المقصود من الوجوب وهو الاداء الحاصل بالولى لان المقصود هو جبران النقصان فى حقوق العباد وهو يحصل بالولى ويصح منه وله ما لا عهدة فيه فالاول كقبوله الهبة والصدقة واكتسابه احتطابا وصيدا والثانى كقبول الولى لاجله الهبة والصدقة قوله فجعل

سببًا للعفو اي جعل الصبا سببًا للعفو من كل عهدة يحتمل العفو هذا احتراز
عن الردة فانها لا يحتمل العفو لكونها قبيحة لذاتها واحتراز عن اتلاف المحل
ايضا لان الصبا ليس بمناف لكون المحل معصومًا فلا يكون عذرًا فيها قوله
ولهذا لا يحرم ايضاح لقوله فجعل سببًا للعفو من كل عهدة يحتمل العفو ببيانه
ان عهدة القتل مما يحتمل العفو الا يرى ان القتل تسبيبًا ليس بسبب لحرمان
الميراث ووجوب القصاص كحافر البير على قارعة الطريق وواضع الحجر في الطريق
والذي صب الماء على الطريق اذا تلف به مورثه كذا في الذخيرة والمحيط فلما ثبت
ان عهدة القتل مما يحتمل العفو جعل الصبا سببًا للعفو عن الصبي فلم يحرم عن
الميراث بالقتل لان الحرمان جزاء الفعل ولا يصلح فعله سببًا للجزاء لقصوره
في فعله لان كمال الفعل بصدوره عن عقل كامل قوله ولا يلزم عليه حرمانه
اي حرمان الصبي المرقوق عن الميراث هذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال
لا نسلم ان الصبي يوضع عنه العهدة ولا يحرم عن الميراث الا يرى انه يحرم عن الميراث
اذا كان رقيقًا وكافرًا فاجاب عنه وقال لا يلزم على ما قلنا من وضع العهدة
عنه حرمانه بالرق والكفر لان الحرمان ليس بجزاء هناك بل بسبب الارث لم يوجد
لوجود المنافي للارث وهو الرق والكفر اما الرق فانه سالب للولاية والارث ولاية
فلا يجتمعان للتنافي بينهما اي بين الرق والارث ولان القول بارث الرقيق قول
بارث الاجنبي ولم يقل به احد بيانه ان ينتقل للرقيق من مورثه
ينتقل الى مولاه والمولى اجنبي عن مورث عبده واما الكفر فينتفي به الولاية
والارث ولاية فلا يثبت به الا يرى الى قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا وانما قلنا ان الارث ولاية لانه يثبت للوارث في التركة ملكا ويدا فلما
ثبت ان الرق والكفر منافيان للارث لا يكون حرمان الصبي المرقوق
او الكافر جزاء عليه لان الارث لم يشرع في حقهما اصلا لعدم السبب وهو
عدم الحرية في الرقيق والاسلام في الكافر وانعدام الحكم اي استحقاق

الميراث لعدم سببه لا يعد جزاء الا يرى ان الاجنبي لا يرث ولا يقول احد ان
حرمانه جزاء وكذا البهيمة لا ارث لها من صاحبها لعدم الاهلية ولا
يقول احد انها حرمت عن الارث جزاء بل لم يشرع الارث في حق الاجنبي
والبهيمة اصلا لعدم السبب والاهلية قوله واما العته اعلم ان
في حكم العته اختلافًا بين مشايخنا قال القاضي ابو زيد الدبوسي العته
بمنزلة الصبا بعد ما عقل الصبي فيكون حكمه حكم الصبي الا في حق العبادات
فانا لم نسقط به الوجوب احتياطًا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف
الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وقال فخر الاسلام كما في المتن وفيه دليل ان
العبادات لا تجب عليه ويصح اداؤه لانه قال اولا العته بعد البلوغ مثل
الصبا مع العقل في كل الاحكام ثم قال لكنه يمنع العهدة ثم قال ويوضع عنه
الخطاب كما يوضع عن الصبي وكل ذلك دليل على سقوط العبادات عن المعتوه
فافهم وقال البستي رحمه الله في اصوله المعتوه من كان مغلوب العقل
ليس له عقل تميز بين الضار والنافع والحسن والقبيح نظير عقل الصبي في
عنفوان الصبي فلم يكن المعتوه مكلفًا باداء شيء من العبادات الا انه اذا زال
العته توجه عليه الخطاب باداء العبادات حالا وبقضاء ما مضى اذا لم يكن
فيه حرج ففي الكثير حرج وليس في القليل حرج والحد الفاصل بينهما ما ذكر في الجنون
وهذا حسن ثم نرجع الى ما قال في المتن قوله حتى انه لا يمنع صحة القول
والفعل نتيجة لكون العته مثل الصبا في كل الاحكام يعني اذا اسلم المعتوه
يصح اسلامه ويصح صلوته وصومه قوله لكنه يمنع العهدة هذا استدراك
من قوله لا يمنع صحة القول والفعل بيانه ان المصنف لما قاله وقع في خاطره
ان المبتدي ربما يقع في وهمه انه يلزم من صحة القول والفعل وجوبها فرد
ذلك الوهم وقال لكنه اي لكن العته يمنع العهدة كالاقرار والطلاق والعتاق
ووجوب العبادات والحدود والقصاص والكفارات وكل ذلك موضوع عنه

كالصبي لانه بمنزلته على ما قال فخر الاسلام البزدوي وينبغي ان يتوقف بيعه
وشراوه على راي الولي كما في الصبي **قوله** واما ضمان ما يستهلك الى اخره
هذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال لم قلتم ان العته يمنع العهده وضمان
الاستهلاك يلزمه وهو عهدة فقال في جوابه لانسلم انه عهدة بل انما وجب الضمان
جبرًا للنقصان لعصمة المحل لاجزاء على الفعل لان العته والصبي لا ينافيان عصمة
المحل ووقوع الضرر العاجل بالضمان حصل في ضمن جبر النقصان فلا يلتفت
اليه **قوله** ويولى عليه يعني ينفذ تصرف الولي عليه ولا يلي على غيره يعني لا ينفذ تصرفه
على غيره **قوله** وانما يفترق الجنون والصغر اعلم ان المصنف رحمه الله لما ذكر
ان الصغر اول احواله مثل الجنون احتاج الى بيان الفرق الثابت بينهما ولم يذكر
هناك بل ذكر بعد ذكر العته لان الصغر في بعض الصوره مثل العته في كل الكلام على
اختيار المصنف وهو اذا كان الصغير عاقلا فقال وانما يفترق الى اخره يعني
وانما يثبت الفرق بين الجنون والصغر وان الجنون ليس له حد والصغر له
حد حتى اذا اسلمت امراه المجنون يعرض الاسلام على ابيه او امه فاذا اسلم
احدهما او اسلما يحكم باسلام المجنون تبعًا وان ابيا يفرق بين المجنون
وامراته لانه لا فايده في تاخير العرض لان الجنون ليست له نهاية معلومة
بخلاف الصبي غير العاقل اذا اسلمت امراته يوخر العرض الى ان عقل
لانه اذا لم يوخر بل عرض على ابويه فابيا يقع الفرقه ويطالب بالمهر في الحال
والفرقه والمطالبه بالمهر عهده وهو ليس من اهلها فان قلت هذه العهدة
تلزم المجنون ايضا اذا ابى ابواه الاسلام وهو ليس من اهلها قلت نعم لكن
اذا لم يعرض على ابويه الاسلام وليس في التاخير فايدة لعدم نهاية الجنون
يلزم الاضرار الجلي بالمراة وهو كونها تحت كافر وذا لا يجوز لقوله تعالى ولن
يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا بخلاف الصبا فان له حدا **قوله**
ان العارض اي عارض الجنون **قوله** امراته اي امراة المجنون **قوله**

فوجب تاخيره اي تاخير العرض بخلاف اول احوال الصبا لان للصبي 181
اذا عقل يعرض عليه الاسلام اذا اسلمت امراته كذا قال شمس الايمة
السرخسي رحمه الله وقد قال الشارحون باجمعهم في قوله فلا يفترقان
اي الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان في عرض الاسلام فان قلت
الخطاب ساقط عنهما فلم يعرض الاسلام قلت عرض الاسلام ليس باعتبار
انه واجب بل باعتبار انه يقع صحيحًا على تقدير الادا والتفريق على تقدير
الاباء اكتفاءً بالاهليه القاصرة على وجه النظر ودفع الضرر عن الزوج **قوله**
والمعتوه العاقل انما وصفه بالعاقل قطعًا لارادة المجنون منه مجازًا
قوله واما النسيان الى اخره مر تفسير النسيان مرة في اول الفصل
قال بعض الشارحين النسيان عبارة عن معنى يعتري الانسان بدون
اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وهذا منتقض بالجنون والاغما
والنوم لان هذا المعنى حاصل فيها وقيل النسيان عبارة عن الجهل
الطاري وهذا ايضا منقوض بها اعلم ان النسيان لا ينافي الوجوب
في حق الله تعالى اعني لا يكون عذرًا في سقوط الوجوب وهذا لانه لا يزول
به العقل الا انه اذا كان يلازم الطاعة اي يقع فيها كثيرا يجعل عفوًا كالنسيان
في الصوم والتسمية في الذبيحة لانه من قبل من له الحق وانما قلنا انه كثير
الوقوع في الصوم لان الطباع مايلة والنفس داعية الى الاكل والشرب
فيقع النسيان عن الصوم لفرط دعوة النفس وميلان الطبايع ولذا
نسيان التسمية حال الذبح لان الحال حال هيبه واضطراب فيقع
النسيان من هيبته تلك الحال كثيرًا ولهذا الا ترى ارقاء القلوب من
الزهاد قلد رمن على الذبح اصلا فان قلت ما الفرق بين ما اذا كان
النسيان كثير الوقوع وبين ما اذا لم يكن كذلك وقد قلتم انه عذر في الاول
دون الثاني قلت ان علة الاول وهي كون النسيان من قبل من له الحق موجودة

لا
النوم

فى الثانى قلت لزوم الحرج وعدمه فافهم قوله بخلاف حقوق العباد يعنى ان
النسيان لم يجعل من اسباب العفو فى حقوقهم لانه ليس منهم حتى اذا اتلف ناسيًا
مال انسان يضمن مطلقا قوله وعلى هذا قلنا اى على هذا الاصل المذكور وهو
كون النسيان عذرا فيما يقع كثيرًا من حقوق الله تعالى قلنا ان سلام الناسى
لا يقطع كثيرًا فى الصلوة بخلاف كلام الناسى و سلامه على الناس لان لا يقع غالبًا لا يقطع
فلا يكون من اسباب العفو لان هيئة المصلى مذكرة له وكذا لا يكون عذرًا
فى الحج حتى اذا جامع ناسيًا يفسد حجه كفساد حج العامد وكذا اذا اقتل الصيد
ناسيًا يلزمه الجزاء لان هيئة المحرم مذكرة قوله مذكرة له اى للمصلى قوله
فلا يغلب الكلام يعنى لا يكون غالب الوقوع قوله واما النوم فعجز عن
استعمال القدرة الى اخره يعنى ان النوم شئ يعجز به الشخص عن استعمال الالات
السليمة اختيارًا لا بسبب مرض وقولنا لا بسبب مرض احترازا عن الجنون
والاغماء وقد بينا حده فى اول الفصل بعباده فى اول الفصل بعبارة اخرى
ولعل المصنف انما لم يذكر العيد لشهرته اعلم ان النوم لا ينافى الوجوب لقيام
الذمة والسبب لكن ينافى الاختيار لعدم القدرة ولا اختيار بدون القدرة
فلما كان كذلك قلنا بوجوب القضاء اذا انتبه بعد مضى وقت الصلوة لانه
لا حرج فى القضاء فلا يسقط لانه لا يمتد غالبا اكثر من وقت صلوة او صلوتين
لكن سقط عنه ما كان مبنيًا على الاختيار حتى لم يقع طلاقه وعتاقه ولم يثبت
اسلامه وردته وكذا اذا قرأ فى صلوته لا يكون تلك القراة مجزية وكذا
اذا تكلم فى صلوته لا يكون مفسدًا وقال فى النوازل اذا تكلم فى صلوته نايمًا
يسيرًا او كثيرًا يفسد صلوته ووجه هذه الرواية اطلاق النص وكذا اذا
قهقه فى صلوته هو الصحيح يعنى اذا قهقه النايم فى الصلوة لا يتعلق به حكم
اصلًا لا فساد الصلوة ولا انتقاض الطهارة وهذا اختيار فخر الاسلام
ووجهه ان القهقهة انما جعلت حدثا فى الصلوة لوقوعها قبيحة

فاحشة فى موضع المناجاة فيسقط القبح بالنوم لعدم الاختيار حدثًا فى
الصلوة فبطلان حكم الكلام بالنوم وقيل مفسد للصلوة وانتقاض
الوضوء وقيل بالفساد دون الانتقاض قال فى الخلاصة هو المختار وقد
قيل بالانتقاض دون الفساد وقيد الصحيح وقع احترازًا عن الاقوال
الثلثة الاخر قوله واما الاغماء الى اخره قد مر تفسير الاغماء مرة
فى اول الفصل فلا نعيده اعلم ان الاغماء غير مناف للوجوب لوجود
الذمة والسبب لكنه مثل النوم فى فوت الاختيار لان الاختيار لا بد له
من القدرة والاغماء عجز عن استعمال القدرة اصلا فلا يجتمعان اعنى
الاختيار والاغماء فلما كان الاغماء منافيًا للاختيار منع صحة العبادات
المذكورة فى فصل النوم اصلا لكن قلنا بوجوب القضاء فى الصلوة
اذا لم يمتد لعدم الحرج وحد الامتداد ما ذكر فى الجنون واذا امتد فلا
يجب القضا للزوم الحرج مع عدم الندرة بخلاف النوم فان امتداده
يوم وليلة نادر فلا يعتد فيجب القضا وبخلاف امتداده شهرا فى الصوم
حيث يجب القضا لانه نادر لان المغمى عليه لا ياكل ولا يشرب وحيوته
بدون الاكل والشرب شهرًا نادر فلا يعتد قوله وهو اشد منه اى
الاغماء اشد من النوم لان النايم يستيقظ اذا نبه والمغمى عليه
لا يستيقظ بالتنبيه ولهذا اعتبر حدثا فى كل الاحوال سواء اغمى عليه
قايما او قاعدًا او راكعًا او ساجدًا بخلاف النوم فانه ليس بحدث
فى هذه الاحوال وكذا يمنع البناء فى كل حال والنوم مضطجعًا لا يمنع
البناء اذا لم يتعمده قوله لان النوم الى اخره دليل لكون الاغماء
اشد يعنى ان النوم فترة اصلية لا ينافى القوة اصلًا والاغماء ينافى القوة
اصلًا الا يرى ان النايم ينتبه بالتنبيه والمغمى عليه لا والمراد من
الفترة الاصلية ان تكون لازمة لخلقة الانسان حتى لا يخلو احدًا

عن النوم بخلاف الاغماء لان المراد ان لا يكون للنوم عارضا قوله
ولهذا كان حدنا ايضاح لقوله وهو اشد منه قوله ومنع البنا اي منع
الاغماء البناء لكونه عارضا نادرا بخلاف النوم فانه عارض لازم لخلقة
الانسان قوله واعتبر امتداده في حق الصلوة خاصة يعني لا يعتبر
امتداده في حق الزكوة والصوم لان الاغماء شهرا او سنة او اكثرها
في غاية الندرة قوله واما الرق اعلم انا نبين ماهية ملك الرقبة
وملك اليد والرق والاعتاق والعتق ثم نرجع الى ما قال في المتن اما
الاول فهو معنى يقتضي اطلاق التصرفات على وجه الاختصاص لمن قام
هو به لولا المانع والمراد من اطلاق التصرفات صحتها ونفاذها وقولنا
على وجه الاختصاص احترازا عن المباحات قبل الاحراز اذ يصح تصرف
كل واحد منها ولا تختص البعض دون البعض وقولنا لمن قام هو به اي نفع
تلك التصرفات لاجل من قام ذلك المعنى به واحترازا به عن تصرف الولي والوكيل
والوصي لان الولاية والوكالة والوصاية كل واحد منها معنى يقتضي اطلاق
التصرفات على وجه الاختصاص بان يثبت لكل واحد منهم خاصا ولا مانع هناك
لكن ليس نفع تصرفهم لانفسهم بل لغيرهم فافهم وقولنا لولا المانع احتراز
عن ملك الصبي والمجنون وما شاكله فان تصرف الصبي والمجنون انما لا يصح لمانع
الصبا والجنون ولا يقال لا ملك لهما في الرقبة واما الثاني فنقول ملك اليد
ما يثبت به القدرة على التصرفات في المحل حقا وصوابا وقولنا حقا وصوابا
احتراز عن تصرف الفضولي وتصرف الغاصب والصبي في ماله بدون اذن الولي
فان قلت لا نسلم ان ملك اليد غير ملك الرقبة ولم لا يجوز ان يكونا واحدا
قلت لو كانا واحدا لزم ان يوجد احدهما حيثما يوجد الاخر فلما لم يوجد احدهما
بوجود الاخر علم انهما غيران بيانه ان ملك الرقبة حاصل للصبي والمجنون
ولا يد لهما وللولي والوصي يد ولا ملك لهما في الرقبة وكذا المولى يملك رقبة الابق

183 وليس له يد فيه وكذا للمغصوب منه ملك الرقبة ولا يد له واما الثالث
فنقول الرق معنى اذا ثبت في الادمي يصح ثبوت الملك فيه فان قلت لم قلتم
ان الرق غير الملك وليس هو بعينه ونحن لا نسلم ذلك لان كل مملوك مرقوق قلت
انما قلنا انهما غيران لان الفرق بينهما اذا كان الانسان بحال يصح تملكه كالحربي
وبين ما اذا كان بحال لا يصح تملكه كالمسلم والذمي ظاهر فسمينا المصحح للتملك
رقا فان قلت لم لا يجوز ان يكون المصحح للتملك كفر الحربي قلت لان التملك
يوجد في العبد المسلم ولو كان المصحح هو الكفر لا يبقى الملك اذا اسلم العبد في
يد مولاه وقوله كل مملوك مرقوق قلنا لا ملازمة بينهما اصلا لان الملك
يوجد ولا رق هناك اصلا الا يرى ان الدراهم والدنانير والعروض والعقار
مملوكة ولم يقل احد من العقلاء انها مرقوقة فعلم ان بين الملك والرق انفكاكا
فان قلت الحد للكشف والبيان ولا ينكشف حد الرق فما ذلك المعنى المصحح للملك
قلت هو ضعف حكمي شرع جزاء الكفر الاصلي به يصح تملك من قام ذلك الضعف به
ونعني بهذا الضعف ما يكون منافيا للكرامات الثابتة للانسان كالقضاء
والشهادة وغير ذلك فان قلت ينبغي على هذا ان لا يكون العبد اذا اسلم
مملوكا لانكم قلتم شرع جزاء الكفر ولا كفر للمسلم قلت هذا السؤال
غير وارد اصلا لانا احترزنا عنه بقولنا شرع جزاء الكفر الاصلي فان قلت
يلزم على هذا ان يصح تملك الحربي بعد اسلامه في دار الحرب قلت انما لم يصح تملكه
بعد اسلامه لان الرق انما وضع جزاء بصنيعه الفاحش فلما اسلم
قبل الاسر والقهر تدارك ما فات وصار اولى الناس بنفسه ومنع
يد الغير عليه بخلاف ما اذا اسلم بعد الاستيلاء وثبوت اليد عليه حيث
صار الرق من الامور الحكمية باقيا ما دام الملك باقيا صيانة للملك
المحترم فان قلت سلمنا ان الرق غير الملك ولكن لم قلتم ان الرق
يزول بزوال الملك قلت انما زال الرق بزوال الملك لئلا يلزم الجمع

وبين المنافيين بيانه ان بزوال الملك يثبت الحرية وهي شرف للانسان
وكرامة والرق اذلال واهانة وبين الاهانة والكرامة تناف فلو بقي الرق
يلزم ما قلنا واما الرابع فنقول فيه اختلاف قال ابو حنيفة رضي الله عنه الاعتاق
ازالة ملك متجزء تفضي زواله كله الى العتق وقال صاحباه الاعتاق اثبات
العتق معنى هذا انشاء تجزي الاعتاق عنده وعدمه عندهما لان العتق
بالاتفاق غير متجزي والملك بالاتفاق متجزء وسيجي البحث ان شاء الله تعالى
واما الخامس فنقول العتق هو الحرية الحاصلة بعد الملك وانا قيدنا بالحاصلة
بعد الملك لان كل عتق حرية وليس كل حرية عتقا الا ترى ان من كانت حريته
ثابتة في اصل الخلقة لا يسمى عتقا قوله فهو عجز حكمي انما قال حكمي احترازا
عن عجز حسي لان العجز يوجد حسا ~~ضعيف اى ضعيف~~
في الشخص ولا رق معه لقوة ثابتة في ذاته حكما وهي كونه قادرا على الولايات جزاء
في الاصل اى مكافاة على ما كابروا بعد ما شاهدوا دلايل الوحدانية وايات
الربوبية بيانه انهم لما كابروا وانكروا صانعهم الذي خلقهم ليعبدوه ورزقهم
ليوحدوه وربّاهم لينزهوه ويقدسوه عن النقايص جزاهم فجعلهم الله
عبيد عبيده جزاء وفاقا قوله لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحكمية
يعني صار ثبوت الرق في زمان البقاء حكما لبقاء الملك حتى لم يزل الرق عن
العبد اذا اسلم بعد الاستيلاء لصيانة الملك المحترم قوله به يصير
المرء عرضة للتملك والضمير في به راجع الى عجز اى بسبب ذلك العجز يصير
المرء عرضة اى محلا له ماخوذ من عرضة النصاب وهي الخرقة التي يمسح رسومه
يده بها او من قولهم هذه عرضة لك اى عدة لك يتبذلها كيف يشاء وقيل
في قوله تعالى عرضة لايمانكم اى محلا لها ولو قال المصنف به يصير الشخص كان
اولى لشموله الذكر والانثى ثم اعلم ان بعض الشارحين قال في شرحه الرق
في عرف الفقهاء عبارة عن صيرورة الادمي محلا للتملك والابتذال

فيلزم منه العجز وكان قوله واما الرق فعجز حكمي تعريفا بلازمه لا بحقيقته
لانه كم من عاجز حكمي يوجد ولا رق فيه فان غير المالك في ملك اخر بدون اذنه عاجز
حكما في حق التصرف وليس بمرقوق وكذلك الاجير في حق المستاجر والمقتدي في
حق الامام والصبي العاقل في ملكه لحق الاب كل واحد منهم عاجز حكما في حق
التصرف وليس بمرقوق فاقول هذا الذي قاله فيه نظر لان الحد لا يوجد الا بتمام
اجزائه وتمام اجزاء حد الرق من قوله عجز حكمي الى قوله عرضة للتملك وفيما اورده
هذا الشارح من الصور العجز الحكمي ثابت لكن لا على وجه يصير الشخص به عرضة
للتملك فلا ينبغي لهذا القول ح نسبته اصلا والباقي يعرف بالفكر ان شاء الله تعالى
لكن لو اعترض بما اعترضنا اولا على لفظ المرء لكان احق في النظر ادق قوله
وهو وصف لا يحتمل التجزي اى الرق لا يقبل التجزي فان قلت لا نسلم ان الرق
غير متجزي فلا بد من الدليل قلت الدليل عليه ان سببه غير متجزي وهو كفر
الكافر في الاصل فيلزم منه عدم تجزيه فان قلت هذه دعوى اخرى فلا نسلم
ان سببه غير متجزي ولئن سلمنا لكن لا نسلم الملازمة قلت ان الكفر اذا
قام بالشخص يتصف جميع الشخص به لا البعض دون البعض فعلم انه لا يقبل
الانقسام اصلا واما الجواب عن الملازمة فاقول ان المسبب بلا يثبت
بحسب ثبوت السبب كالضرب مثلا لما وقع شديدا يقع الالم بحسبه واذا
وقع خفيفا يقع الالم بحسبه ايضا فلما كان كذلك يثبت من عدم تجزي السبب عدم
تجزي المسبب او نقول الرق غير متجزي لانه لو كان متجزيا لا يخلو اما ان كان
متجزيا ثبوتا او سقوطا لا يجوز الاول لانه لا يجوز استرقاق بعض الشخص
دون البعض ولا يجوز الثاني ايضا لان ما لا يتجزى ثبوتا فلا يتجزى سقوطا
فان قلت يرد على ما قلتم ولا يتجزى الملك لان سببه وهو الرق غير متجزي
فكان ينبغي ان يكون الملك غير متجزي ايضا قلت لا يرد اصلا لانا عنينا
هناك بالسبب العلة لان الرق مقترن بالكفر ولا كذلك الرق والملك لان

باب الانفعال هكذى سمى بمطلق المطاوعة واللزوم انفعالاً وان لم يكن 185
من ذلك الباب فان قلت لا نسلم ان العتق لا يتجزى ولين سلمنا لكن
لا نسلم انه يلزم من عدم تجزى العتق عدم تجزى الاعتاق قلت اما الجواب
عن الاول فنقول العتق عبارة عن الحرية الحاصلة بعد العتق والحرية
مثبتة للولايات كالقضاء والشهادات فلو كان العتق متجزيًا يلزم
ان يكون بعض الشخص رقيقًا وبعضه عتيقًا فيلزم ح المحال لانه ح
يلزم ان يكون الشخص ببعضه صالحًا للقضاء وببعضه لا وببعضه
صالحًا للشهادة وببعضه لا وهو محال لانه اذا اتصف الشخص بكونه
قاضيًا او شاهدًا اتصف كله واذا لم يتصف لم يتصف كله الا يرى انه لا يقال
هذا قاض ببعضه وببعضه لا وذلك شاهد ببعضه وببعضه لا فعلم
ان العتق لا يقبل الانقسام والتجزى اصلا واما الجواب عن الثانى فنقول
لما لم يتجزى العتق لم يتجزى الاعتاق قياسا على التطليق والطلاق والارهاق
والانزهاق قوله وقال ابو حنيفة رضى الله عنه الاعتاق ازالة ملك متجزى
الى اخره فان قلت لا نسلم ان الاعتاق ازالة ملك ولم لا يجوز ان يكون ازالة
الرق او اثبات العتق كما قالا ولين سلمنا لكن لا نسلم ان الملك متجزى ولين
سلمنا لكن لا نسلم ان يلزم تجزى الاعتاق من تجزى الملك قلت اما الجواب
عن الاول فاقول لا يجوز الاعتاق ان يكون ازالة الرق لانه حق الله تعالى وصفة
فى العبد جزاء عليه وليس للانسان ابطال حق الغير ولا يلزم بطلانه بزوال
الملك لانه لو لم يزل يلزم المنافاة على ما بيناه مفردًا ولا يجوز ان يكون اثبات
العتق ايضا لان العتق قوة شرعية جالبة للولايات ماخوذ من عتق
الطاير اذا قوى وطار وليس للعبد قوة اثبات القوة الشرعية وانما ذلك
لله تعالى ولا يلزم على هذا ثبوت هذه القوة اذا اعتق جميع العبد لان
المعتق لم يثبتها بل خلقها الله تعالى فى العتق عند مباشرة المولى ازالة

الرق سبب محض لا يلزم من ثبوته ثبوت الملك الا يرى ان الكفار ارقاء
فى دار الحرب ولا ملك عليهم لنا الا انهم بحيث يصح تملكهم اذا وجد علة
الملك وهو الاسر والاستيلاء ابتداء والشرا والهبة والصدقة
والارث بقاء فلما ثبت هذا قلنا يتجزى الملك لتجزى سببه لانه
ربما يوجد الشرا فى البعض دون البعض وكذا اخواته قوله
قال محمد فى الجامع اى الجامع الكبير لان الجامع اذا ذكر مطلقًا يراد به هو
انما ذكر هذه المسئلة استدلالا بها على ان الرق غير متجزى عند علمائنا
رحمهم الله ثم اعلم انى كنت منكرًا على ما ذكر فى الفرايض السراجى بقوله الرق
وافرًا كان او ناقصًا الوفور والنقصان انما يكون فيما يتجزى و
كنت اعد قوله مخالفا لرواية الاصول حتى ظفرت بعد مدة بان الرق متجزى
عند بعض علمائنا وهو محمد ابن سلمة البلخى رحمه الله اورد هذه الرواية
عبد الرحيم الكرمانى والامام البرغرى فى طريقة الخلاف فعلم بعد ذلك ان
الامام سراج الدين ختم الفرضيين صاحب الطرق والنصاب كان على
الحق والصواب حيث اقتدى ببعض سلفنا الماضين ووجه تلك الرواية
ان الرق وصف به يصير المحل محلا للتملك والملك متجزى فيتجزى الرق
ايضا وقد استدل محمد ابن سلمة بان الامام اذا فتح بلدة فضرب الرق
على انصافهم فانه يجوز وجواب هذا ما قلنا من السوال والجواب قبيل
هذا قوله وفى احكامه اى يجعل هذا المعتق عبدًا فى جميع احكام العبد مثل
البيع والنكاح والولاية ولا يجب عليه الزكوة والحج والجمعة الى غير ذلك قوله
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق لا يتجزى لما لم يتجزى انفعاله
وهو العتق واراد بالانفعال حصول فعل من فعل وكون الفعل
الثانى مطاوعا لازمًا للفعل الاول لان باب الانفعال كلمة
هكذى نقول كسرته فانكسر وصرفته فانصرف الى غير ذلك فلما كان شان

س

جميع الملك فلا نثبت ان الاعتاق يحسب بازالة الرق او اثبات العتق
متعين انه ازالة الملك لان الملك حق المولى خاصا وتصرف الانسان في حقه
صحيح واما الجواب عن الثاني فاقول الملك متجزى لانه اذا لم يكن متجزيا
لا يخ اما ان لا يتجزى ثبوتا او سقوطا لا يجوز ان لا يتجزى ثبوتا لجواز
ان يكون العبد مملوكا لاثنين او اكثر ارثا او شراء او غير ذلك ولا
يجوز ان لا يتجزى سقوطا لانه لما جاز ان يتجزى ثبوتا جاز ان يتجزى
سقوطا لان السقوط بحسب الثبوت واما الجواب عن الثالث فاقول
يلزم من تجزي الملك تجزي الاعتاق لان الاعتاق ازالة الملك وازالة الملك
لما كان متجزيا ثبتت ان يكون ازالته متجزية ايضا لان المعلول يثبت
بقدر العلة فان قلت ما الجواب عن قياسهما الاعتاق والعتاق
على التطليق والطلاق قلت الجواب ان يقول لا نسلم ان هذا القياس
صحيح لان القياس انما يصح اذا حصلت المماثلة بين المقيس والمقيس عليه
ولا نسلم المماثلة وهذا لان التطليق اثبات الطلاق والاعتاق ليس
باثبات العتق بل هو ازالة الملك على ما قلنا قوله تعلق بسقوط
كله اي كل الملك وانما تعلق العتق بسقوط كله لان ما لا يتجزى اذا
تعلق بما يتجزى تعلق بكله كالحرمة المتعلقة بثلث تطليقات و
كحل الصلوة والمتعلق بغسل اعضاء الوضوء ثم اعلم ان جواب
ابي حنيفة في تجزي الاعتاق من حيث المنقول قوله عليه من اعتق
شقصا من عبد كلف عتق بقيته لانه انما يكلف الانسان بتحصيل
ما ليس بحاصل لا بتحصيل حاصل ثم اعلم ان المراد من قولنا ان
الاعتاق والملك يتجزيان ان يتجزى المحل في قبول حكم الاعتاق وهو زوال
الملك بان يزول البعض دون البعض وان يتجزى المحل في
قبول حكم الملك وهو كونه مملوكا بان يكون البعض مملوكا كالواحد

والبعض لا حول ان المراد ان ذات الاعتاق او ذات الملك يتجزى لانه معنى
واحد لا يقبل التجزي وثمرة الخلاف في تجزي الاعتاق وعدمه تظهر في الفروع
في كثير من المسائل منها ما لو قال لعبده اعتق نصفك يعتق منه ما اعتقه
وهو بالخيار فيما بقي ان شاء اعتقه وان شاء استسعاه واحكامه كلها
احكام المكاتب ما دام يسعى الا انه لا يرد في الرق وقال ابو يوسف ومحمد
يعتق كله ولا سعاية عليه قوله شطر العلة اي اخر العلة مجازا
والشطر في اللغة هو النصف قوله الى تكميلها اي الى تكميل العلة
وانما يتوقف العتق الى تكميلها لان شطر العلة ليس بعلة والمعلول
لا يوجد بدون العلة ثم اعلم يا ايها الاخ المدرك للدقايق المبصر للحقايق
ان ما بيناه في فصل الرق من البيان الكافي والتبيان الشافي سؤالا وجوابا
مما يغتنم فاغتنمه فكم من جاهل لا يدري ما العلم وما التحقيق وكاين من شائق
نادر على التدقيق حقا انه لا يري لما قلنا نظيرا في كتب الشارحين بل في كتب
الاولين والاخرين والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا
الله قوله وهذا الرق فان قلت ما فايدة قوله وهذا ولم اورده قلت
انما اورده قطعا لاحتمال ارادة الاحرار مجازا كما يقول الداعي في دعائه
الهي نحن ارقاؤك وعبيدك لا مولى لنا سواك فاعتقنا عن اليم عقابك وشديد
عذابك فصار ادت تقدير قوله وهذا الرق الذي شرع جزاء للكفر في الاصل
قوله لقيام المملوكية مالا اي لثبوت المملوكية من جهة ان العبد مال
انما ذكر هذا لاثبات شرط التنافي وهو اتحاد الجهة فانه اذا لم يتحد
الجهة لا يكون التنافي اصلا الا يرى ان ام زيد حرام له حلال لابيه
لاختلاف الجهة بيانه ان العبد انما صار مملوكا لانه مال فلو صار مالكا
للمال يلزم التنافي لان المالكية عبارة عن القدرة الحكمية والمملوكية
عبارة عن العجز الحكمي وبينهما تناف لا محالة والمراد من التنافي ان

قلت

ح يجتمع الامران في محل واحد في زمان واحد بجهه واحده فان
التنافي انما يلزم اذا كانت المالكية والمملوكيه من جهة انه مال ونحن
لا نسلم فلم لا يجوز ان يكون مالكا من حيث انه ادمي ومملوكا من
حيث انه مال قلت يلزم التنافي ح ايضا لانه اذا كان مالكا للمال
من حيث انه ادمي وهو وما في يده من المال ملك لمولاه يلزم ان يكون
الشي واحد مملوكا لشخصين في حالة واحدة لكل واحد منهما على الكمال وهو
محال قوله حتى لا يملك العبد الى اخره هذا نتيجه منافاة الرق
مالكيه المال بيانه ان العبد والمكاتب لما لم يكن لهما ملك في رقبة
المال لما ملكا التسري لان التسري من ثمرات الملك والتسري
اي دالجاريه سريه قوله ولا يصح منهما اي من العبد والمكاتب وهذا
ايضا نتيجة لمنافاة الرق مالكيه المال بالعطف على قوله لا يملك العبد
بيانه ان الحج عبادة مركبة من المالي والبدني وهو لا يملك المال فلا يملك
الحج وايضا ان منافعه ملك المولى فليس له ولايه صرف ملك الغير الى
الغير بدون اذن المالك بخلاف الفقير اذا نوى حجة الاسلام يقع
اداؤه صحيحا لانه مالك لمنافعه وشرط الزاد والراحلة للتيسير فلو لم يقع
اداؤه عن حجة الاسلام بعد تحمل المشاق يعود الامر على موضوعه
بالنقض وهو لا يجوز والمراد من حجة الاسلام هي الحجة المفروضة
لانها هي الواجبة في الاسلام قوله الا فيما استثنى من القرب البدنية
استثناء منقطع من قوله لا يصح حجة الاسلام يعني يصح اداؤه هنا
فيما استثنى من العبادات البدنيه كالصلوة والصوم فان
قلت اين ورد هذا الاستثناء في كتاب الله تعالى او في الحديث
قلت لم يرد فيهما اصلا وانما اراد المصنف استثناء هذا
الحكم اعني صحه الصوم والصلوة عن المنافع البدنيه سماه استثناء

استثناء لحصول معناه معنى وان لم يكن لفظا قوله والرق لا ينافي
مالكيه غير المال الى اخره يعني يصح ان يكون الرقيق مالكا لغير المال لعدم التنافي
كالنكاح فان قلت لا نسلم ان الرقيق مالك للنكاح فكيف يكون مالكا له وهو لا
يقدر عليه بدون اذن المولى ويصح اجبار المولى عبده على النكاح قلت انما ملك
العبد النكاح لان النكاح من خصايص الانسان والعبد مبقى على اصل الحريه
فيها وهذا لان العبد فيه معنى الادميه ومعنى المالية وهو قد صار مملوكا لمعنى المالية
لا لمعنى الادميه ومالكيته للنكاح لا للمالية بل للادمية فلا يلزم التنافي فيكون مالكا
للنكاح الا ان صحة نكاحه توقفت على اجازة المولى لان النكاح لم يشرع
بلا مال لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم وفيه ضرر بالمولى واجبار المولى لتحصيل ملكه
عن سبب الهلاك وهو الزنا لا باعتبار ان العبد غير مالك للنكاح والدم والحيوة يعني
ان المولى لا يملك اهدار دمه ويصح اقرار العبد بالقصاص لان العبد في الدم والحيوة
مبقى على اصل الحرية ولهذا يقتل الحر بالعبد قوله وينافي كمال الحال الى اخره
اي الرق ينافي كمال الحال فان قلت لم قلتم ان الذمة من كرامات البشر قلنا
لان بها يصير الشخص صالحا لورود الخطابات التي بها يصير الانسان ممتازا
عن ساير الحيوانات فان قلت سلمنا ان الذمة للانسان من كرامته وكمال
حالاته ولكن لم قال المصنف ان الرق ينافي كمال الحال مثل الذمة وللعبد ذمة
قلت نعم للعبد ذمه لكن ليست بذمة مطلقة بل هي ناقصة ضعفت بالرق
ولهذا قلنا ان ذمته لا تحتمل الدين بنفسها لضعفها بل تضم اليها ماليه الرقبه
حيث يباع الماذون المديون في الدين اذا لم يفده مولاه وكذا يضم كسبه
اي مكسوبه اعني يباع كسبه في دينه وهذا بالاتفاق وفي بيع الماذون خلاف
لزفر وان نحو لنا في الخلافيه ان هذا دين كما هو في حق المولى كدين الاستهلاك
فيباع كما في المستهلك والجامع نفي الضرر عن المسلمين الا ان البداية بالكسب
لرعاية جانب المولى والغرماء بقدر الامكان قوله والحل بالجر بالعطف

لما قبله اى حل استمتاع النساء والدليل على ان الحل من كرامات البشر
ان النبى صلعم كان ما زاد على الاربع حلالا له دون غيره من الامة وفوره والولاية
هى مثل الشهادة وغيرها كما سيجى قوله حتى اذ ذمته هذا ايضاح لمنافاة
الرق كمال الذمة قوله والكسب بالضم عطفا على قوله ماليه الرقبه والمراد منه
المكسوب لانه يجوز ارادة المفعول من ذكر المصدر كما يقال هذا نسج اليمن اى
منسوجه قوله وكذا الحل يتنقص ايضاح لمنافاة الرق كمال الحال بعطف
هذه الجملة على الجملة السابقة المذكورة بعد حتى قوله حتى لا ينكح العبد الا
امراتين ايضاح لقوله الحل يتنقص وهذا مذهبنا وعند مالك يملك العبد نكاح
الاربع وقد عرف فى الهداية قوله وتطلق الامة ثنتين وتنصف العدة
اعلم ان القياس جنس طلاق الامة واحدا ونصفا لكون الرق منصفا لكن
الطلاق لما لم يكن متجزيا لم يمكن القول بالنصف متكاملا فقلنا بان جنس
طلاقها اثنان وفيه خلاف الشافعى حيث يعتبر التنصيف وعدمه بالزوج فان
كان الزوج حرا فطلاق زوجته ثلاث وان كان عبدا فاثنان لقوله عليه
طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان حيث جعل جنس طلاق الامة
ثنتين وما رواه يحتمل بان يراد به ايقاع الطلاق بالرجال اما يتنصف
العدة اذا كانت عدتها بالاشهر بان كانت الامة ممن لا تحيض فظاهر
لان الشهر قابل للتجزى فيكون عدتها شهرا ونصفا واذا كانت بالحيض
يكون عدتها حيضتين لما روينا ولان الحيضة لا تتجزا فتتكاملت
فان قلت لا نسلم ان الحيضة لا تتجزا واقل مدتها ثلاثة ايام وهى
متجزية قلت المراد من عدم التجزى ان لا يكون لبعضها حكم وجود
الكل اصلا شرعا وما قلنا بهذه المثابة لانه دور الدم فى يوم ونصف
يوم ليس بحيض شرعا وان كان متجزا حسا قوله والقسم اى
ينتصف القسم وهو بفتح القاف بيانه ان الرجل اذا كانت له امراتان

احديهما حرة والاخرى امة ينتصف القسم بينهما فى البيتوتة يعنى يبيت
عند الامة نصف ما يبيت عند الحرة حتى اذا بات عند الحرة ليلتين يبيت
عند الامة ليلة قوله والحد اى ينتصف الحد بالرق بيانه ان حد الزنا فى الحر
غير المحصن مائة جلدة لقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وفى العبد
خمسون لقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب لا يقال
النص فى الاماء لانه لما ثبت هذا الحكم فى الاماء يثبت فى العبيد دلالة ولجامع الرق
وتخصيصهن لغلبة شهوتهن الحاملة على الزنا وحد الشرب فى الحر ثمانون وفى
العبد اربعون اما فى الحر فلحديث على رضى الله عنه واما فى العبد فلما قلنا ان الرق
منصف وحد القذف مثل حد الشرب فى الحر والعبد فان قلت لم قلتم فى حد السرقة
بلا تنصيف فى الحر والعبد مع ان الرق المنصف قايم قلت انما لم يتنصف لتعذر
تنصيف القطع كالقصاص قوله وانتقصت قيمة نفسه الى اخره بيانه
ان الرجل اذا قتل عبدا اجنبيا خطا يجب عليه قيمته ولا تبلغ دية الحر اذا كانت
قيمته تساوى دية الحر او اكثر بل ينقص عن عشرة الاف من الورق عشرة
وكذا فى الامة المقتولة خطا يجب خمسة الاف الا عشرة وقال ابو يوسف
والشافعى يجب القيمة بالغة ما بلغت كما فى الغصب ولنا ان الرق منقص فتنقص
قيمته عن دية الحر الخاطى لو نقصته لكن تعيين العشرة لاثر ابن مسعود
رضى الله عنه وهذا لان الرقيق مالك لغير المال كالنكاح والطلاق ومالك للمال
يدا لا رقبة فاقتضى نقصان مالكيته للمال لعدم مالكيته رقبة المال نقصان
قيمته كما اقتضى نقصان مالكية المراة لعدم كان ينبغى ان ينتقص من قيمة
العبد ربعها لانتقاص مالكيته كذلك بيانه ان العبد مالك لاحد نوعى المالكية
ومالك لنصف النوع الاخر لانه مالك للمال يدا وتصرفا لا رقبة فينتقص
اذن مالكيته فى الربع لان نصف النصف ربع الا انا استحسنا تعيين
العشرة بالاثر والجواب عن قياسهما فنقول الواجب فى صورة النزاع

بدل النفس لان العبد داخل تحت قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير
رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله يدل على هذا دخوله في حق الكفارة
اعني يجب على قاتل العبد خطأ كفارة بتحرير رقبة فكذا يجب الدية الا ان
التنقيص من ديته لحق للرق بخلاف المغصوب اذا هلك فانه يجب هناك
القيمة كيف كانت لان العبد فيه معنى الادمية ومعنى المالية والغصب يرد
على العبد باعتبار المالية لا باعتبار الادمية وبدل النفس على العكس وبخلاف
قليل القيمة لانه هو المراد بالاجماع فان قلت لا نسلم ان في العبد معنى الادمية
بل هو ملحق بالبهائم قلت الدليل على ادميته كونه مكلفا بالصلوة والصوم
وغير ذلك فان قلت لم قال المصنف انه اهل للتصرف وهو غير قادر دون
اذن المولى قلت لان الاهلية على التصرف انما يكون باللسان الناطق
والعقل المميز وهما في العبد حاصل والحجر قبل الاذن انما كان لئلا يتضرر
المولى بتعلق الدين برقبة العبد قوله وهذا عندنا ان الماذون يتصرف
لنفسه اي كون العبد اهلا للتصرف المال واستحقاق اليد على المال لان الما
ذون يتصرف لنفسه وان بفتح الهمزة حذف منه لام التعليل وانما قيد بقوله
عندنا نفيا لقول زفر والشافعي لان الماذون عندهما كالوكيل حتى لا يثبت
تصرفه في نوع لم يتبينا وله الاذن بان قال مثلا اتجر في البز لا يتصرف في غيره
وعندنا يقع الاذن عاما ويتصرف في اي نوع شاء لنا انه متصرف باهليته نفسه
لنفسه بخلاف الوكيل لانه متصرف لغيره والدليل على انه متصرف لنفسه
لزوم العهدة عليه من خالص كسبه بعد الحرية ولهذا لا يصرف كسبه اولا
الى قضاء دينه ونفقته ثم يملك مولاه بعد قضاء حوائج الماذون فان
قلت لا نسلم ان الماذون يتصرف لنفسه الا يرى ان الملك يثبت للمولى
قلت انه متصرف لنفسه لما قلنا وقوله الملك يثبت للمولى ايش تعني به
ملك اليد او ملك الرقبة فله فسلم الاول لان اليد للعبد وكذا الا نسلم

الثاني

الثاني لان المولى انما يكون مالكا له اذا فضل عن حوائج الماذون كما قلنا
فان قلت لم قال المصنف الحكم الاصلي للتصرف هو اليد ونحن لا نسلم قلت
لان المقصود من ملك الرقبة هو الانتفاع وهذا مما لا يشكل على عاقل والانتفاع
انما يكون باليد لا بملك الرقبة لانه يجوز ان تحرم الانتفاع مع وجود ملك الرقبة
لمانع كالغصب والاباق وغير ذلك لعدم اليد والبدا ينها وجد الانتفاع وان لا وجد
عدم ملك الرقبة كما في الاجارة والاعارة فيكون اليد حكما اصليا للتصرف
وهو للعبد لا للمولى قوله والمولى يخلفه اي يخلف المولى الماذون يعني
يكون خليفة الماذون في ملك الرقبة لانه ما لم يستغن الماذون عن صرف
كسبه الى نفقته وقضاء دينه لا يملكه المولى قوله وهو الضمير راجع الى
ما في فيما الملك المشروع للتوصل الى اليد يعني الذي يخلفه المولى فيه هو ملك
الرقبة الذي يشرع ليكون وسيلة الى اليد لان المقصود هو اليد لحصول
الانتفاع باليد لا بملك الرقبة فيكون ملك الرقبة حكما زايدا واليد حكما اصليا
قوله ولهذا جعلنا العبد الى اخره يعني ولاجل ان اليد للماذون والملك
للمولى جعلنا العبد الماذون كالوكيل في حكم الملك الى حكم بقا الاذن في مسايل
مرض المولى اما في حكم الملك فكما اذا حابى الماذون في بيعه او شرايه في صحته
حال مرض المولى غبنا فاحشا او يسيرا يعتبر من الثلث كالوكيل اذا
حابى في مرض موكله وجواز بيع الماذون والوكيل بالغبن الفاحش مذهب
ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما لا يجوز بيعهما بالغبن الفاحش وقد عرف في الفروع
اما الشرا بالغبن الفاحش فلا يجوز بالاتفاق في ظاهر الرواية وقال في
شرح ابي نصر عن ابي حنيفة انه يجوز لعموم الامر واما في حكم بقاء الاذن
فكما اذا مرض المولى بعد الاذن بقي العبد ماذونا كالوكيل اذا مرض موكله
بقي التوكيل وكذا يملك المولى حجر عبده بعد اذنه كما يملك الموكل عزل
وكيله قوله وفي عامة مسايل الماذون اي في اكثر مسايله يعني
جعلنا العبد كالوكيل في اكثر مسايل الماذون كما اذا مات المولى او جن

جنونًا مطبقًا او ارتد ولحق بدار الحرب يحجر الماذون كما ينعزل الوكيل
وحد هذه الاشياء من الموكل والمطبق بكسر الباء الدائم وحده شهر عند
ابي يوسف او اكثر من يوم وليلة على ما روي عنه وحول عند محمد قال في الاجناس
لو ذهب عقل الموكل ساعة او جن ساعة ثم افاق فالوكيل على وكالته كالنوم
ولو ذهب عقله زمانا دائما فقد خرج الوكيل من الوكالة وهذا بمنزلة الموت
ولم يقدره ثم قال وقال ابن سماعة في نوادره وقال محمد في قوله الاول حتى يجن
يومًا وليلةً ثم يخرج الوكيل من الوكالة ثم رجع وقال حتى يجن شهرا ثم رجع
فقال حتى يجن سنة وكذا لا يملك الماذون قبض ما على غريمه بعد ما اخرجه
مولاه عن ملكه كما لا يملك الوكيل بعد العزل وان قبضا لا يخرج الغريم عن العهدة
لانهما صارا بمنزلة اجنبي اخر قوله والرق لا يوثر في عصمة الدم الى اخره
في سقيص الغنيمة كما قلنا فيما اذا قتل العبد خطأ والمراد من العصمة حرمة
التعرض وانما لم يوثر في عصمة الدم لان العصمة على نوعين موثمة وهي بالايمان و
مقومة وهي بالدار اي دار الاسلام وثبتت بالاول حرمة التعرض على النفس
على وجه يعقب الاثم فقط وبالثانية حرمة التعرض على المال والنفس على وجه
يعقب الضمان والعبد في الايمان والدار كالحر لانه مومن اهل دار الاسلام فلما
لم يوثر في عصمة الدم ساوى العبد الحر فيقتل الحر به بالعبد قصاصا فان
قلت القصاص يقتضي المساواة لانه ايقاع فعل بفعل مثله ولا مساواة بين
الرقيق والحر لان حال الرقيق انتقص من حاله فكيف يقتل الحر بالعبد ولهذا ابنكره
الشافعي قلت نعم القصاص يقتضي المساواة لكن اي شي تعني بالمساواة
المساواة في الذات ام في الحال ام في عصمة الدم فلا نسلم الاول لثبوت القصاص بين
الصغير والكبير والاعمى والبصير مع ان المساواة في الذات منعدمة ولا نسلم
الثاني ايضا لثبوت القصاص بين الذكر والانثى والعالم والجاهل والكيس
والاحمق الى غير ذلك مع ان المساواة في الحال منعدمة وان قال اعني المساواة
في العصمة فهو مسلم لكن لا نسلم انه لا مساواة في العصمة بين الرقيق

والحر فكيف يقتل بقتله وعند الخصم عصمة النفس والمال جميعا بالايمان والعبد
في الايمان مثل الحر فبعد ما حققنا المذهب بالبرهان لا يعتبر انكار المخالف
المتعنت فان قلت قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد يقتضي ان لا يقتل الحر
بالعبد فالجواب عنه قلت تخصيص الحر بالحر لا يقتضي ان لا يقتل الحر بالعبد
لانه تبارك وتعالى كما قال الحر بالحر قال والانثى بالانثى ثم يقتل الذكر بالانثى
بالاجماع مع ان المقابلة حاصلة وحال الذكر كاملة فعلم ان هذا السوال غير وارد
علينا فان قلت الان حصحص الحق وظهر الصدق ولكن ما فائدة مقابلة
الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى قلت فائدة المقابلة ما روي عن ابن عباس
رضي الله عنه ان قبيلتين من العرب اقتتلتا وكانت احديهما تدعي الفضل
لنفسها وتقول لا نرضى بان نقتل الحر منهم بالعبد منا والذكر منهم بالانثى منا
فنزلت ردا عليهم ونفيا لخيالهم الفاسد حيث ارادوا قتل غير القاتل قوله
والدار الواو فيه بمعنى او لان العصمة على نوعين احديهما بالايمان والاخرى بالدار
ويجوز ان يقول الواو على حقيقته بان تراد بالعصمة الكاملة وهي المؤثمة و
المقومة جميعا والكاملة تحصل بالايمان والدار لا باحدهما قوله وكذلك
يقتل هذا ايضاح لقوله لا يوثر قوله واوجب الرق نقصا في الجهاد هذا
عطف على قوله وانتقصت قيمة نفسه يعني اوجب الرق نقصا في ذات الرقيق
في حق الجهاد فلم يجب عليه كما لم يجب الحج عليه لان منافع بدنه للمولى وهي غير مستثناة
على المولى في حق الحج والجهاد لان فيه ضررا بالمولى بخلاف الصوم والصلوة
فانهما مستثنيان على المولى بالاجماع لعدم الضرر فيهما الا اذا وقع النفير عاما
فيجب الجهاد على العبد لان الجهاد صار فرض عين لعدم الكفاية بالبعض
وفروض الاعيان مقدمة على حق المولى قوله ولهذا لم يستوجب السهم
الكامل اي لاجل ان الرق اوجب نقصا في الجهاد لم يستحق العبد السهم
الكامل من الغنيمة بل يرضخ الامام بحسب ما يراه مصلحة قال حافظ

الدين النسفي في شرحه هذا اذا كان محجورًا فاما اذا كان ماذونا يستحق
السهم الكامل لالتحاقه بالحر بواسطة الاذن وقال بعض الشارحين لا فرق
بينهما ثم قال نص على هذا في المبسوط وهو الحق الا يرى الى ما ذكره الامام الاسبيجابي
في شرح مختصر الطحاوي وان كان فيهم نساء يداوين الجرحى ويقمن مصالح الغزاة
او فيهم عبيد يقاتلون مع الغزاة باذن مواليهم او فيهم اهل الذمة حضروا
القتال باذن الامام وقاتلوا مع المسلمين فان الامام يرضخ لهم بشيء ولا
يبلغ لرجالهم سهم الرجال ولا لفارسهم سهم الفرسان ويحتمل ان النسفي
ظفر برواية بفرق بين المحجور والماذون ولكني لم اظفر بالفرق فيما عندي
من الكتب قوله وانقطعت الولايات كلها بالرق لان الرق عجز حكمي
والولاية قدرة حكمية وبينهما منافاة والولايات مثل الشهادة والقضاء
والارث وتزويج الصغار والصغاير قوله وانما صح امان الماذون وقيد
الماذون احترازا عن المحجور لان فيه اختلافا فعند ابي حنيفة رضي الله عنه لا يصح
امان المحجور وعند محمد يصح وقول ابي يوسف مضطرب ثم اعلم ان ما
ذكره جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان الولايات ينقطع بالرق
فكيف يقال هذا وامان العبد يصح اذا كان ماذونا والامان ولاية لان الولاية
عبارة عن الزام التصرف على الغير شاء او ابى وامانه بهذه المثابة لانه يثبت
حكم امانه على ساير الغانمين فقال في جوابه انما صح امان الماذون لانه باذن
مولاه اياه صار شريكا في الغنيمة على حسب ما يراه الامام ويرضاه فيما
لا امان تصرف في حق نفسه اسقاطا فلزمه حكم امانه قصدا ثم لزم على غيره
ضمنا ومثل هذا لا يسمى من باب الولاية والالزام كشهادته بهلال رمضان
يصح في حق نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمنا والفاظ الامان الحربي لا
تخف ولا توجل او مترس او لكم عهد الله او ذمة الله تعالى فاسم
الكلام ذكره في السير الكبير قوله بالاذن اي باذن المولى

قوله فلزمه اي لزم الامان الماذون يعني نفذ في حقه ثم تعدى اي تعدى
امانه الى الغزاة قوله وعلى هذا الاصل اي على الاصل المذكور وهو ان الرق
لا ينافي مالكية غير المال يصح اقراره بالحدود والقصاص لان العبد فيما يرجع
الى الدم والحيوة مبقى على اصل الحرية الا يرى ان المولى لا يملك اتلاف دمه
وحيوته ويجوز ان يقال في قوله وعلى هذا الاصل اي على الاصل المذكور في الامان
وهو ان يثبت الامان في حقه ثم يتعدى الى الغير يصح اقراره بهذه الاشياء
المذكورة لانه يلزمه قصدا ويلزم مولاه ضمنا ثم اعلم انه اذا اقر العبد
بسرقة عشرة دراهم فلا يخلو اما ان يكون ماذونا او محجورا والمال قائم
او هالك فان كان ماذونا يحد ويرد المال ان كان قائما وان كان هالكا
فلا يرد لان القطع والضمان لا يجتمعان عندنا وان كان محجورا فان كان
المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما ان صدقه مولاه يقطع ويرد
اما اذا كذبه ففيه اختلاف قال ابو حنيفة رضي الله عنه يحد ويرد اعني يقطع اليد
ويرد المال المسروق منه وقال ابو يوسف يحد ولا يرد ولا يضمن مثله
بعد العتاق قال محمد رحمه الله ان اقراره بالمال باطل لان ما في يده لمولاه ولا
قطع في مال المولى بخلاف الماذون فان اقراره بالمال صحيح فيقطع تبعا
لثبوت المال ولابي يوسف ان اقراره تضمن شيئين حقه وحق مولاه
فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة ولابي حنيفة رضي الله عنه ان
اقراره لما ثبت في حق نفسه وهو القطع لما قلنا صح في حق مولاه تبعا
او نقول اقراره في الحد صحيح لانه مبقى على اصل الحرية فيه فيقطع ثم يرد المال
ضرورة لانه لا قطع في مال المولى ثم اعلم ان ما ذكرنا اذا كان العبد كبيرا
فاذا كان صغيرا فلا قطع عليه باقراره اصلا لكنه اذا كان ماذونا يرد المال
ان كان قائما وان كان هالكا يضمن واذا كان محجورا فان صدقه المولى
يرد ان كان قائما ولا ضمان في الهالك لا في الحال ولا بعد العتق كذا

ذكره الامام الاسبيجابي وغيره قوله والسرقة المستهلكة اذا دبالسرقة
المسروق مجازا قوله وعلى هذا قلنا في جناية العبد الى اخره الجناية عبارة
عن فعل ما ليس للانسان فعله اي على هذا الاصل السابق ذكره وهو ان الرق
ينافي مالكية المال وكمال الحال بيانه ان العبد اذا جنى خطأ يصير رقبته جزاءً
لجنايته على معنى انه اذا هلك لا يطالب مولاه وانما يصير رقبته جزاءً لعدم
امكان القول بوجوب الدية لانها اذا وجبت لا يخلو اما ان تجب عليه او على مولاه
والكل ظاهر لعدم العاقلة ولا يجوز الاول لانه غير قادر على الاداء لعدم ما
لكيته على المال اولان الدية ضمان ما ليس بمال والعبد ليس من اهل هذا الضمان
لكونه في معنى الصلة لان المراد من الصلة وجب بمقابلة ما ليس بمال والعبد
ليس يجب عليه الصلة لعدم كمال حاله الا يرى انه لا يجب عليه نفقة المحارم ولا يجوز
الثاني لان الاصل في الجناية ان يكون موجبها على الجاني لا على غيره الا يرى الى
قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى فلما لم يجب الدية قلنا بصيرورة
رقبة العبد جزاءً لجنايته لانه قال عليه السلام ليس في دار الاسلام دم
مفرج وتعيين رقبته للجزاء لكونه هو الجاني الا اذا اختار الفداء
مولى العبد فيفديه ح بارشه لان الواجب الاصلي هو حتى اذا افلس
المولى بعد اختيار الفداء لا يبطل الارش عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما
يبطل لانه في معنى الحوالة اعني كان العبد احال على مولاه فاذا افلس المحتال
عليه يعود الدين على المحيل عندهما فكذا هنا وابو حنيفة رضي الله عنه لا يحكم
بالافلاس لان مال الله غاد ورائح ثم اعلم ان المولى اذا اختار الدفع
او الفداء لا يكون لاولياء القتيل الامتناع لكن اذا اختار الفداء
اعني الارش والدية يجب عليه حالا لكونه واجبا باختياره لا شرعا
فيكون في معنى بدل الصلح فذاك حال فكذا هنا ثم اعلم ان في جناية
العبد خطأ ثم موجبه الاصلي قال بعض مشايخنا الدية لكن

للمولى ان يخلص بدفع العبد لقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة
مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وهو اختيار صدر الاسلام البزدوي وقال 192
بعضهم الموجب الاصلي دفع العبد ولهذا يسقط بموت العبد وهو اختيار
صاحب الهداية فاقول لا اسلم ان سقوط الوجوب بالموت يدل على ان الموجب
الاصلي هو الدفع وانما سقط الوجوب بموت العبد لانه تعين للجزاء بعد
تعذر الموجب الاصلي وهي الدية الثابتة بالكتاب لان النص لم يفصل بين
ان يكون القاتل حرا او عبدا بل اثبت الدية عامة في قتل المؤمن خطأ ثم اعلم
ان يكون المولى مخيرا بين الدفع والفداء مذهبنا وعند مالك والشافعي
جنايته تتعلق بذمته يباع فيها الا ان يقضي المولى دينه كما في ساير الديون
قلنا لا يمكن اثبات موجب جنايته في ذمته مولاه لما قلنا فاوجبنا
على المولى تسليم العبد صيانة للدم عن الاهدار ومذهبنا مؤيد بقول
ابن عباس رضي الله عنه انه قال اذا جنى العبد فمولاه بالخيار ان شاء دفعه
وان شاء فداه قوله الا ان يشاء استثناء من قوله ان رقبته تصير
جزاءً قوله فيصير بالنصب بما يعطف على قوله ان يشاء يعني لا
يصير رقبة العبد جزاءً اذا اختار المولى الفداء فيصير الامر او الضمان
عائدا الى الاصل وهو الارش والدية قوله حتى لا يبطل برفع اللام
لان حتى للحال اي لا يبطل الارش بافلاس المولى واما المرض فقد مر بيان
حقيقة المرض في اول الفصل فلا نعيده قوله لا ينافي اهلية الحكم
ولا اهلية العبادة لقيام الذمة والعقل المميز واللسان الناطق والحكم
لا يتفاوت بين ان يكون من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد
قوله لكنه لما كان سبب الموت الظهير راجع الى المرض وانما قال
انه سبب الموت لان السبب ما يكون مفضيا الى الشيء والامراض
بترادف الالام وتعاقب اوجاعه قد يفضي الى الموت فيكون سببا له

قوله فيثبت به اي يثبت بسبب المرض منع المريض عن التصرف اذا
اتصل المرض بالموت بطريق الاستناد الى اول المرض ومعنى الاستناد
مر في فصل العلة قوله بقدر ما يقع به صيانة الحق هذا يتعلق بقوله
فيثبت به الحجر يعني يثبت بالمرض الحجر بقدر ما يقع صيانة حق الوارث
والغريم وهو الثلثان في حق الورثة وقدر الدين في حق الغريم فقيل كل
تصرف واقع منه اي من المريض اذا كان قابلا للفسخ كالهبة وبيع المحاباة
يصح لصدوره عن الاهل مضافا الى المحل ثم احتيج الى النقض ينقض كما اذا
وقع في حق الوارث او في حق الغريم وكل ما لا يقبل الفسخ كالاعتاق يجعل
كالمعلق بالموت اي كالمدبر اعني كما يسعى المدبر في ثلثي قيمته للورثة او في
قدر الدين للغريم اذا لم يكن للميت مال سواه يسعى المعتق في المرض كذلك
قوله كالاعتاق نظير لما لا يحتمل الفسخ وقوله كالمعلق للتشبيه من
حيث السعاية كما قلنا وانما قيدنا بقولنا من حيث السعاية لئلا
يقع في وهم المبتدي ان التشبيه من حيث عدم العتق في الحال فليس
الامر كذلك لان العتق في الحال ثابت وانما السعاية لصيانة الحقوق
عن الضياع الا ترى الى ما ذكر صدر الاسلام في الاصل تصرفات المريض تقع
على الصحة ثم تبطل بالموت ما يقبل الابطال ونفس الاعتاق لا يقبل الابطال
فيبطل بايجاب السعاية عليه قوله بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ
يعني ان اعتاق المريض بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ اعتاق الراهن
صورة ومعنى واعتاق المريض لم ينفذ معنى لانا اوجبنا السعاية عليه
فجعلناه كالمدبر ولم يوجب السعاية على معتق الراهن بل قلنا يطالب
الراهن بقيمته ويوضع مكانه اذا كان الدين مؤجلا والا فيطالب باداء
الدين حالا الا اذا كان الراهن معسرا حينئذ يستسعى العبد في قيمته
ويرجع بما سعى على مولاه وانما وجبت السعاية لانه صاحب شرط التلف
بما

لان المال شرط فاضيف الحكم اليه لتعذر الاضافة الى صاحب السبب وانما
يرجع العبد بما سعى لان السعاية كسب وكسبه ملكه لانه حصل بعد حصول
الحرية بخلاف معتق المريض فانه لا يرجع بما سعى فانه ليس بنافذ جزما
يتعلق حق الوارث بعينه وهذا لم يتعلق حق المرتهن بعينه بل
حقه في ملك اليد لاستيفاء الدين ومسئلة رجوع معتق الراهن اذا
سعى على مولاه مذكورة في الاصل وفي الكافي للحاكم الشهيد قوله وكان القياس
ان لا يملك المريض الصلة بان يوثر ببعض ماله لانسان واداء الحقوق
المالية لله تعالى كالزكوة وصدقة الفطر وهذا لان المرض زمان الحجر لتعلق
حق الوارث وحق الغريم بماله والوصية بذلك اي باداء الحقوق المالية
لله تعالى قوله الا ان الشرع استثنا من قوله وكان القياس
ان لا يملك جوز ذلك اي جوز الشرع الصلة واداء الحقوق المالية والوصية
بها من الثلث نظرا له اي للمريض قال عليه السلام ان الله تصدق عليكم بثلث
اموالكم في اخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوها حيث شئتم وقد منع
رسول الله صلعم سعد ابن مالك ان يوصي باكثر من الثلث وهو مشهور فان قلت
قوله عليه السلام حيث احببتم يدل على جواز الايصاء للوارث والقاتل فلم لا يجوز
قلت انما لم يجز للحديث المخصص وهو قوله عليه السلام ان الله قد اعطى لكل ذي
حق حقه الا لا وصية لوارث وقوله عليه السلام لا وصية للقاتل وانما نظر له
لان الادمي لغاية غفلاته وكثرة جهلاته يوقع نفسه في الخطيات و
السيئات ثم يريد ان يتدارك ذلك في مرضه خوفا من سخط الله وعقابه وشدة
بطشه واليم عذابه بحسنة ماحية للذنوب قال تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات فيكون تجويز الشرع اقامة الخيرات بالثلث
نظرا للمريض لا محالة قوله والا تولى الشرع الايصاء الى اخره
هذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان الشرع جوز

تصرف المريض في ثلث ماله وكيف يقال بهذا ولا يجوز ايصاؤه
للورثة اصلا لا في الثلث ولا في غيره فاجاب عنه وقال ولما تولى الشرع
الايصا المذكور يعني لما بين الشرع الايصا المذكور في قوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرًا الوصية للوالدين والاقربين ببيان
قوله يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بطل الايصا للورثة
اصلا وانتسخ الايصا الى قوله اباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم
نفعًا معناه ان الله تعالى علمكم قسمة المواريث وانتم لا تدرون ايهم
اقرب لكم نفعًا حتى تعطوه حصته يدل على هذا ما روي عن عطا عن
ابن عباس رضي الله عنهما انه قال كان الميراث للولد وكانت الوصية للوالدين
والاقربين فنسخ الله تعالى من ذلك ما احب فجعل للذكر مثل حظ الانثيين
وجعل للوالدين لكل واحد منهما السدس وللمراة الثمن او الربع وللزوج
النصف او الربع ثم اعلم ان انتساخ الايصا للوارث باية المواريث على
ما اختاره فخر الاسلام وصاحب المنتخب ونحن لا نرضى بذلك وان كنا
بينا الشرع على طريقة المشروع لما ذكرنا من السوال والجواب في باب
النسخ فينظر هنالك اما قوله لا تدرون ايهم اقرب فقيل في تفسيره اي لا
تدرون من انفع لكم من ابائكم وابنائكم الذين يموتون امن اوصى منهم ام
لم يوص يعني ان من اوصى ينقص ماله فعرضكم لثواب الاخرة بامضا وصيته
فهو اقرب لكم نفعًا ممن ترك الوصية فوفر عليكم عرض الدنيا لان عرض
الدنيا فان وثواب الاخرة باق قوله وابطل ايصاه لهم اي ابطل
الشرع ايصا المورث للورثة قوله بطل ذلك اي الايصا للوارث قوله
حتى لم يصح بيعه من الوارث هذا نتيجة لبطلان الوصية للوارث
صورة لانه وان كان معاوضة لكن فيه ايثار العين للوارث فصار
في صورة الوصية من حيث الايثار وانما قيد بقوله عند ابي حنيفة رحمه الله

لان عندهما يجوز بيعه للوارث بالقيمة قوله وبطل اقراره له اي اقرار
المريض للوارث هذا نتيجة لبطلان الوصية لكن في معنى الوصية لانه
يسلم للوارث المعين بلا شي قوله وان حصل وان للوصل يعني بطل
اقراره وان حصل ذلك الاقرار باستيفاء دين لزمه في الصحة فكيف اقراره
بدين لزمه في المرض قوله وتقومت الجودة في حقهم اي في حق الورثة
هذا نتيجة لبطلان الايصا للوارث شبهة بيانه ان بيع المريض الفضة
الجيدة بالفضة الردية للوارث لا يجوز وكذا في الذهب الجيد بالذهب الردي
لان فيه شبهة الوصية والوصية للوارث حرام وشبهة الحرام حرام فلا
يجوز تلخيصه ان المريض لما علم ان الجودة لا قيمة لها عند اتحاد الجنس
في الربويات لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء اختار هذا البيع ايثارا
للورثة ونفعا لهم فيكون فيه شبهة الوصية ثم اعلم ان المصنف اتى
بنظير لقوله وحقيقة ومراده منها حقيقة الوصية بان يوصي لبعض
ورثته بكذا من المال لان امر حقيقة الوصية اظهر واشهر فلم يحتج الى ذكر
النظير قوله كما تقومت في حق الصغار اي تقومت الجودة يعني ان الولي
لو باع شيئا جيدًا للصغار بجنسه من نفسه برديء لا يجوز الا بحسب
القيمة قوله واما الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان اهلية توجه الخطاب
وهذا لان توجه الخطاب بالاهلية الكاملة وهي بالعقل والبلوغ وهما حاصلان
في الحايض والنفسا فيتوجه الخطاب عليهما ووجب الاداء الا ان اداء الصلوة
والصوم لما كان من شرطه الطهارة عن الحيض والنفاس لم نقل بوجوب الادا
لان المقصود من وجوب الاداء هو الاداء ولا امكان للاداء لتعلق المشروط
وهو الصلوة والصوم بوجود الشرط وهو الطهارة ثم لما كان قضاء
الصلوات مفضيا للحرج وهو منتف شرعًا قلنا بسقوطها
اصلا بخلاف القضاء في الصوم حيث قلنا فيه باصل الوجوب دون

وجوب الاداء لعدم الحرج فی القضاء لعدم التضاعف وهذا ظاهر
فان قلت لا نسلم ان الطهارة شرط لجواز الاداء فی الصوم وهو قد یتادی
مع الجنابة قلت هذا السوال غیر وارد علینا لانا لم ندع ان مطلق
الطهارة شرط بل قلنا ان الطهارة عن الحیض والنفاس شرط فان
قلت ما الفرق بین الطهارتین حیث اشترطتم الطهارة عن الحیض والنفاس
وما اشترطتم الطهارة عن الجنابة قلت اما شرط الطهارة عنهما فلقوله
علیه السلام الحایض تدع الصوم والصلوة ایام اقرائها واما عدم شرط
الطهارة عن الجنابة فلاشارة کتاب الله تعالى لانه جوز المباشرة الى
طلوع الصبح الصادق فلا بد من ان یصبح جنبا فلو کانت الجنابة
منافیة للصوم لم یجوز للصایم المباشرة الى الخیط الابیض قوله عنهما
ای عن الحیض والنفاس وقوله بهما ای بالحیض والنفاس قوله لم یسقط
اصله ای اصل الصوم لانا قلنا الوجوب دون وجوب الاداء قوله
واما الموت هذا اخر العوارض السماویة وقد مر بیان حقیقته
اعلم ان الموت عجز خالص یسقط به ما هو من باب التکلیف کالصلوة
والزکوة والصوم والحج وانما قلنا انه عجز خالص احترازا عن الرق لانه
عجز ایضا لکن لیس بخالص لکونه على شرف الزوال وانما قلنا یسقط
التکلیف لان المقصود من التکلیف هو الاداء عن اختیار ولا اداء
بالعجز الخالص المنافی للقدرة اصلا فیسقط قوله وهو الاداء
الضمیر راجع الى عرضه ای الغرض من التکلیف الاداء قوله ولهذا
قلنا ایضاح لقوله یسقط قوله وانما یبقى علیه الماثم هذا التفصیل
بعدما اذا بحال حیوته قوله وما شرع علیه لحاجة غیره اعلم
ان ما شرع علیه لحاجة غیره لا یخ اما ان یکون بطریق الصلة
اولا وان لم یکن بطریق الصلة فلا یخ اما ان کان حقا یتعلق

بالعین او بالدین فالاول یسقط بالموت الا ان یوصی کما یجی والثانی وهو
کالعواری والودایع والمغصوب لا یسقط بالموت بل یبقى ببقاء العین لان
فعل من علیه غیر مقصود فی حقوق العباد وانما المقصود وصول صاحب
الحق الى حقه ولهذا لو ظفر بجنس حقه یجوز له ان یاخذ بخلاف حقوق الله تعالى
لان الفعل فیه مقصود لتحقیق الابتلاء الا ترى ان الفقیر اذا ظفر بجنس
مال الزکوة لیس له ان یاخذه والثالث یسقط بالموت الا اذا بقی من المیت
المال او الکفیل وانما یسقط بالموت فی حق احکام الدنیا لان الدین وصف
ثابت فی الذمة یظهر اثره فی المطالبة وقد سقطت المطالبة فی الدنیا عن
نفس المیت لخراب ذمته فیبطل الدین ایضا لان ثبوت الوصف بلا محل
محال اما ابقاء الاثم فلعدم خراب ذمته فی حق احکام الاخرة الا ترى انه
یثاب ویعاقب بحسب عمله فی القبر بخلاف ما اذا ترک مالا لانه فی اخر حیوته
یتعلق بماله الدین فیبقى کما کان وبخلاف ما اذا کان انسان عنه کفیلا حال حیوته
لانه انما کفل عنه حال صحة توجه المطالبة على المیت فیبقى الدین لصحة ذمة
الکفیل وعذر سقوط المطالبة بقاء فی حق المیت لا فی حق الکفیل اما ذمة
الکفیل عن المیت المفلس وان کانت صحیحة لم یجز کفالته عنه لان الکفالة
للمطالبة ولا مطالبة على الاصیل فکذا لا مطالبة على الکفیل فلم یقع الکفالة صحیحة
اصلا هذا مذهب ابی حنیفة رضی الله عنه وعند صاحبیه یصح الکفالة عن المیت المفلس
لان الدین لم یسقط ولهذا یواخذ به فی الاخرة ولهذا لو تبرع به انسان یصح
والجواب لا نسلم ان المواخذة فی الاخرة تدل على عدم السقوط فی حق احکام الدنیا
الا یرى ان الصوم والصلوة یسقط فی حق احکام الدنیا لعدم امکان
الاداء ویطالب بهما فی الاخرة ولا نسلم ان التبرع یدل على عدم السقوط
الا ترى ان التبرع یوجد ولا دین هناک اصلا کما لو تبرع انسان لانسان
بشی من غیر ان یکون قضاء لحق فعلم ان التبرع لا تعلق له بالدین اصلا

١٢ انسان

قوله لان فعله غير مقصود اي لان فعل من عليه في الحق المتعلق بالعين
غير مقصود قوله وان كان دينا لم يبق بمجرد الامتناع اي وان كان
ذلك الحق دينا لم يبق بمجرد بطلان الذمة قوله حتى ينضم اليه مال
يعني يبقى من التركة مال والضمير في اليه راجع الى الذمة وتذكير الضمير على
تاويل المذكور قوله وهو ذمة الكفيل الضمير راجع الى ما اي يوكد به
الذمة ذمة الكفيل قوله ولهذا قال ابو حنيفة نص في ظهر هذا ايضاح لقوله
وان كان دينا لم يبق قوله كان الدين ساقطا اي بالموت يعني
في احكام الدنيا قوله بخلاف العبد المحجور هذا جواب سوال وهو ان يقال
ان ضعف الذمة في الميت والمحجور سواء والافلاس بها متحقق فلم لا يجوز
الكفالة عن الميت المفلس وجوز عن المحجور اذا اقر بالدين فاجاب عنه
وقال بخلاف العبد المحجور يعني ان الكفالة عنه صحيحة لكون ذمته كاملة في حق
الاقرار لكونه عاقلا بالغا قوله وانما ضمت اليه المالية هذا جواب سوال
مقدر ايضا وهو ان يقال لا نسلم ان ذمة المحجور كاملة الا يرى انه اذا جنى
جناية خطأ يؤمر المولى بالدفع او الفداء فلو كانت ذمته كاملة لم يدفع
في الجناية كالحر واجاب عنه وقال وانما ضمت اليه المالية لرعاية حق
المولى بيانه ان العبد فيه معنى الادمية ومعنى المالية واعتبار اقراره
بالادمية واعتبار الدفع بالمالية وكلامنا في كلام ذمته في حق الاقرار وهو
حاصل ودفعه في الجناية لا يرد علينا لانه لمعنى اخر وذلك ان يقول ان
ذمة المحجور المقر في حق المحجور كاملة لكونه مكلفا ولهذا يواخذ باقراره
بعد العتق وانما لم ينفذ اقراره في الحال في حق المولى لان ماليته حق المولى
والضمير في حقه راجع الى الاقرار او الى المحجور على ما ذكر بيانه والضمير
في اليه راجع الى الذمة على تاويل المذكور ويجوز ان يرجع الى العبد قال
بعض الشارحين قوله وانما ضمت جواب اشكال فانه لما ذكر ان ذمة

196

العبد كاملة في حقه ورد على هذا القول بيعه عند استغراق الدين رقبته
وهو دليل ضعفها فاقول فيه ضعف لان كلام المصنف وقع في العبد المحجور لا في
العبد المطلق حتى يرد مسئلة الماذون شبهة قوله الا ان كان شرع
عليه بطريق الصلة اي على الميت وهذا كنفقة المحارم في بعض الشروح
قال كالزكاة وصدقة الفطر وفيه نظر لان لا فايدة فيما ذكره هذا الشارح سوى
التكرار لانه بين المصنف حكم بطلان الزكوة وساير وجوه القرب بالموت قبل
هذا بخطوط فان قلت لا نسلم انه ليس فيه فايدة سوى التكرار بل فيه فايده
ترتيب حكم الايصا والمصنف لم يذكر حكم الايصا عند قوله يبطل عنه الزكوة
قلت نعم لم يذكر عند قوله يبطل عنه الزكوة ذكر حكم الايصا في بيان احكام
المرض عند قوله الا ان الشرع جوز ذلك من الثلث وقد بينا فيكون فيه تكرار
خال عن الفايده قوله الصلة بالموت الا اذا اوصى بها فيعتبر من الثلث
فان قلت كيف يصح الايصا بنفقة المحارم والوصية للوارث لا يجوز قلت
المراد منه الايصا للمحرم غير وارث كالخال الفقير مثلا وللميت ابن قوله
واما الذي شرع له فبناء على حاجته اي الذي شرع للميت فهو بناء على حاجته
بيانه ان الانسان حيا كان او ميتا محتاج وما يشرع له بعد موته فهو بناء على
حاجته كالجهاز وغيره والموت لا ينافي الحاجة بل يقررها فقلنا يبقى ما يتادى
به حاجته الميت فلما كان كذلك قدم ما كان حاجة الميت اليه امس وهو تجهيزه
وتكفينه ثم دينه ثم وصيته ثم الارث اما تقديم الكفن فلان لباس الميت فيعتبر
بلباسه حال حيوته فكما لا ينزع عنه اصحاب الديون وغيرهم لباس الحيوة فكذا
لا ينزع لباس الممات والجامع هو الحاجة واما تقديم الدين والوصية على الارث
فلشرعية الميراث بعدهما قال تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين واما تقديم
الدين على الوصية لاجماع السلف واحتياج الميت الى قضاء الدين لانه يواخذ
بالدين في الاخرة اذا لم يقض ولا يواخذ بالوصية اذا لم تنفذ ثم اعلم

الا ان يعني استثناء من قوله يبطل ما شرع على الميت بطريق الصلة

ان تتقدم وصاياه من الثلث على الارث فيما اذا كانت الوصية بشي
بعينه فاما اذا كانت شايعة نحو الوصية بالثلث او الربع لا يتقدم الوصية
على الميراث بل يكون الموصى له شريك الورثة ثم اعلم ان تجهيز الميت
انما تقدم على الدين اذا كان الدين غير متعلق بعين للتركة اما
اذا كان متعلقا بعين التركة فح يتقدم الدين على التجهيز كالمجني عليه
يكون احق بالعبد الجاني والمرتهن يكون احق بالمرهون فان فضل شي
من ذلك يكفن به والا كفن من بيت المال كذا في فرايض الشيخ الامام ركن
الاسلام ابي الفضل الكرماني قوله ولذلك قدم جهازه ايضاح لقوله الذي
شرع له فبناء على حاجته دخل اندرج بيانه فيما ذكرنا والجهاز بفتح الجيم وكسرها
ما اصلح حال الانسان قوله نظرا له اي للميت يعني ان انتفاع الورثة بمال
الميت بطريق الخلافة عن الميت نظر للميت من حيث ان انتفاعهم كانتفاعه
لانهم يبقون اسمه ويذكرونه بخير وبقاء الاسم بالذكر الخير حيوة حقيقة
وسعادة سرمدية ولانهم اولى الناس به في حيوته ومماته فصرف المال
بعد الوصية وغيرها اليهم يكون نظيرا للميت لا محالة الا يرى الى ما نطق
به الحديث لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة قوله ولهذا
بقيت الكتابة هذا ايضاح لقوله والموت لا ينافي الحاجة يعني ان الموت
لما لم يكن منافيا للحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى والمكاتب اما بعد
موت المولى فلانه محتاج الى بقاء الكتابة لينال به ثواب فك الرقبة واما
بعد موت المكاتب فلانه يحتاج ايضا الى بقاء الكتابة لينال به في اخر حيوته
شرف الحرية التي يظهر اثرها في اولاده المولودين او المشترين حالة
الكتابة حيث يعتقون وفي موت المكاتب خلاف فان قيل لنا ان الكتابة
عقد معاوضة بين المولى والمكاتب فلا يبطل بموت المولى فكذا لا يبطل
بموت المكاتب والجامع الحاجة قوله عن وفاء يريد به ان موت المكاتب

ويترك مالا وافيا ببدل الكتابة قوله وقلنا هذا ايضاح عطفا على قوله بقيت
يعني ان المعتدة تغسل زوجها لان المالكية شرعت لدفع حاجة المالك والمالك هنا
وهو الزوج يحتاج الى الغسل بخلاف صورة العكس حيث لا يغسل الزوج اياها
لان المملوكية ليست شرعت لدفع حاجة المملوك فانقطعت المملوكية بمجرد الموت والمالكية
لم تنقطع الى انقضاء العدة قوله ولهذا تعلق حق المقتول الى اخره اي لما قلنا
من الاصل وهو احتياج الميت الى المال تعلق حق المقتول بالدية المنقلبة من القصاص
حتى يقضى ديونه وينفذ وصاياه من الدية وهذا كما اذا قتل الاب ابنه عمدا او عفى احد
الاولياء سقط القصاص لحرمة الابوة ولشبهة العفو فيجب الدية قوله
مالا نصب بنزع الخافض اي الى مال لان الانقلاب لازم قوله يثبت للورثة ابتداء
اي يثبت القصاص للورثة ابتداء اي ليس ثبوت القصاص لهم بطريق الخلافة
كما في ارث المال وانما قلنا يثبت لهم ابتداء لان القصاص لتشفي الصدور ودرك الثار
ولا حظ للميت في ذلك ويحصل لهم التشفي بالقصاص لانهم كانوا ينتفعون بحيوة
مورثهم وقد اتلفها القاتل فلحق الورثة الغيظ فتشفوا بالقصاص ولهذا
يثبت عفو الورثة قبل موت المجروح قوله بسبب انعقد للمورث اراد
بالسبب سبب القصاص وهو القتل العمد والباء في بسبب يتعلق بقوله
يثبت ولهذا صح عفو المجروح قبل موته قوله لانه يجب دليل قوله تعلق حق
المقتول بالدية يعني انما تعلق حق المقتول بالدية لان القصاص يجب عند
انقضاء الحيوة وعند انقضائها لا يجب للمقتول الا ما يحتاج اليه وهو المال لا
القصاص ويجوز ان يقال هذا دليل قوله يثبت للورثة معنى انما يثبت للورثة
القصاص يجوز ان يقال هذا دليل بذلك السبب لان القصاص يجب عند انقضاء
الحيوة قوله لانه اي لان القصاص وعند ذلك اي عند انقضاء الحيوة
له اي المقتول ما يضطر اليه اي يضطر الميت اليه اي يحتاج اليه وهو المال
والضمير في اليه راجع الى ما ويضطر بضم اليا لان الاضطرار متعد

فيفارق الخلف الاصل اي فارق الديه القصاص وهذا جواب سوال
مقدر وهو ان يقال لم قلتم ان القصاص يثبت للورثه ابتداءً وخلفه
وهو الدية يثبت للميت فلو كان الامر كما قلتم لما ثبت الخلف للمقتول لان
الخلف لا يفارق الاصل فاجاب عنه وقال فيفارق الخلف الاصل لاختلاف
حالهما لان الميت يحتاج الى المال لقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ولا
يحتاج الى القصاص لانه لا يحصل له التشفي وهذا كالتيمم والوضوء حيث يشترط
النيه للاول دون الثاني لاختلاف حالهما لان الماء مطهر بطبعه والتراب
لا قوله واما احكام الاخره فله فيها اي فللميت في احكام الاخرة كالرحم
للماء والمهد للطفل في حق احكام الدنيا من حيث ان الميت يوضع في القبر
الي زمان ثم يخرج منه يوم البعث كالحمل والطفل يخرجان من الرحم والمهد
بعد زمان فكما يثبت للحمل والطفل احكام الدنيا يثبت للميت احكام الاخره
اما امر الطفل فظاهر واما الحمل فيثبت له الارث والوصية وهما من احكام
الدنيا قوله وضع فيه اي في القبر وفاعل وضع روضه دار والضمير
البارز في ان يصير راجع الى القبر **فصل** في العوارض المكتسبه
قال بعضهم الجهل اعتقاد الشي على خلاف ما هو به وكذا من لم يدر الاصول
يسمى جاهلا بها وان لم يعتقد على خلاف ما هو به الى غير ذلك والصحيح
انه معنى يضاد العلم عند احتماله عاده وانما قيدنا بقولنا عاده لان الدابه
لا يوصف بالجهل لعدم احتمال العلم منه عاده وان كان يجوزه العقل
قوله فانواع اربعه وفي هذا التقسيم نظر عندي لان القسم الثالث
كما يصلح شبهة يصلح عذرا الا يرى ان ذلك المحتجم لم يواخذ بالكفاره وذلك
الزاني لم يحد فعلم ان جهلهما اعتبر عذرا في حق الكفارة والحد والقسم
الرابع كما يصلح عذرا يصلح شبهة الا يرى ان من اسلم في دار الحرب ولم
تبلغه الدعوة لا يلزمه حد الزنا اصلا فعلم ان جهله يصلح شبهة

فعلى هذا ينبغي ان يذكر هذين القسمين قسما واحدا فافهم قوله لانه مكابرة وجحود
والمكابرة عبارة عن تعاظم النفس عن الانقياد الى الحق والجحود هو الانكار مع العلم
الا يرى الى قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما قوله بعد وضوح
الدليل اي بعد ظهور الدليل على الصانع بيانه ان الدلايل القاطعه والبراهين الساطعة
عقلا ونقلا شاهده بان صانع العالم تبارك وتعالى موجود واحد لا شريك له
قديم باق الى غير ذلك من الصفات اللايقه بذاته والكافر بعد قيام الدلايل قد
كابر فلم يعتبر جهله اصلا ودلايل الوجود والوحدانيه مما يطول ذكرها فلم نذكرها
خوفا من الملالة وقد عرفت في كتب الكلام قوله وجهل هو دونه وانما قال انه
جهل دون الجهل الاول وان كان كل واحد لا يصلح عذرا في الاخرة لان صاحب هذا
الجهل متاول دون الاول فانه غير متاول قوله وهو جهل صاحب الهوى
اراد به صاحب البدعة وهذا كما يقول القرامطه واوايل الفلاسفه والجهمية
ان الله تعالى لا يوصف بكونه شيا وموجودا وحيا وعالما وقادرا خوفا
عن لزوم التشبيه وكما يقول بعض المعتزلة انه حي لا بحيوة قادر
لا بقدره وهذه الصفات لنفي اضدادها لا بطريق التحقيق وكما تقول
المشبهه والكراميه انه على العرش وكما تقول بعضهم انه من جهة الفوق وهذا
كله باطل لا يصح عذرا في الاخره وان كانوا يتمسكون بظاهر الايات والاخبار
او بالراي لمخالفته الدليل الواضح الذي لا شبهة فيه لانه لا مشابهة بين صفتنا
وصفة الصانع تعالى وتقدس لان الاولى حادثه والثانيه قديمة وكون الحي
حيا لا بحيوة ككون المتكلم متكلما لا بكلام وهو قول رذل ولو كان متمكنا
على العرش بعد ان لم يكن متمكنا لان العرش لم يكن موجودا في الازل بالاتفاق
يلزم ان يكون الباري متغيرا عما كان والتغير من امارات الحدث ومن
تكلم بمثل هذا فهو صاحب هذيانات ومنشا مشوهات كافر بالله تعالى
ومدعي للاسلام وليس به ولا يجوز ان يكون الصانع من جهة الفوق لانه

يقتضي ان يكون داخلا تحت تخصيص مخصص والدخول تحت التخصيص من امارات الحدث
بيانه ان من جاز عليه جهة الفوق جاز عليه جهة اليمين والشمال والاختصاص بالفوق لا يكون
الا بتخصيص مخصص وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والباقي يعرف في علم الكلام ان شاء الله تعالى
قوله وفي احكام الاخرة وهي كروية الباري وعذاب القبر والسوال وشفاعة
اهل الكباير وكذا ذلك ينكره المعتزلة وكبعث الاجساد واحيايها وينكره الدهرية
لعنهم الله وعند بعض الفلاسفة الحشر للارواح لا للاجساد وكل ذلك باطل لا ينفع
عذرا اما الروية فانها ثابتة لان الله تعالى موجود والموجود يجوز ان يرى فيجوز
روية الله تعالى الى غير ذلك من الدلايل العقلية والنقلية واما عذاب القبر
فلقوله عليه السلام استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه واما الشفاعة فلقوله
تعالى لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا ولقوله عليه السلام شفاعتي
لاهل الكباير من امتي واما بعث الاجساد ثابت فلقوله تعالى وان الله
يبعث من في القبور ولقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة والعقل
يجوز ذلك والاله قادر فلا معنى للانكار بعد ذلك قوله وجهل الباغي اراد
بالباغي الخوارج فانهم يستحلون قتل العادل اذ عندهم كل من اذنب صغيرا
كان او كبيرا كافر بالله تعالى حلال قتله الا ان يتوب لقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وتاويلهم فاسد لان الايمان
هو التصديق لكن الاقرار شرط اجراء الاحكام ومن عصى غير مستحل فتصديقه
قايم لا يحل قتله لبقاء ايمانه في قلبه لانه موضعه فيه كما قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم
الايمان وكما قال تعالى الا من اكره وقلبه مطمين بالايمان ومعه ان الله تبارك
وتعالى اطلق اسم الايمان على العصاة وقال يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص
وهذا لان القصاص لا يكون الا بالعمد والقتل في العمد معصية كبيرة والعاصي
غير المستحل ليس بمتعد حدود الله لقيام تصديقه الا انه فاسق لخروجه
عن الطاعة فلا حجة لهم اذن بالاية قوله لكنه لما كان من المسلمين

ومنها جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل الكباير وجواز العفو [illegible] وجواز اخراج اهل الكباير من النار [illegible] باطل

او ممن ينتحل الاسلام والاول كالباغي فانه مسلم الا يرى قول علي رضي الله عنه 199
اخواننا بغوا علينا والثاني كصاحب الهوى الذي غلا وكفر لكنه منتحل
للاسلام اي مدعي له يعني انه مسلم في زعم نفسه وليس بمسلم في الحقيقة والضمير
في لكنه راجع الى المذكور وهو صاحب الهوى والباغي قوله ولا منعة له يفيد به
لانه اذا كان له منعة اي اهل نصرة يذبون عنه لا يفيد لعدم دخوله تحت ولاية
الامام لان الاحكام لا بد له من الالزام او الالتزام والالزام غير ثابت لعدم ولاية
للامام وكذا الالتزام لانه يعتقد الاباحة بتاويله الفاسد الا انه ياثم قوله
وكذلك ساير الاحكام يلزمه اي يلزم الباغي وهي كالصلوة والزكوة والصوم وغير
ذلك قوله مردود خبر قوله جهل من خالف قوله ليس بعذر اصلا
اي جهل من خالف في اجتهاده كتاب الله تعالى والحديث المشهور ليس بعذر
اصلا حتى لو قضى بجواز امهات الاولاد لا يصح قضاوه وكذا اذا قضى بحل
متروك التسمية عامدا وكذا اذا قضى بالقصاص بالقسامة وكذا اذا قضى بشاهد
ويمين اما الاول فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام اعتقها ولدها
وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه ينادي على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ان بيع امهات
الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها واما الثاني فانه مخالف لكتاب
الله تعالى وهو قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وخبر الواحد اذا عارض كتاب
الله تعالى يكون مردودا والنسيان عذر ضروري فلا يقاس العمد عليه واما
الثالث فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين
على من انكر وصورة القسامة ان يوجد القتيل في محلة لا يدرى قاتله فالحكم
فيه ان ولي القتيل يستحلف خمسين رجلا من اهل المحلة بالله ما قتلناه ولا علمنا
له قاتلا فان حلفوا قضى بالدية على اهل المحلة وان لم يكمل عدد الخمسين
كررت اليمين عليهم الى ان يتم الخمسون فان ابوا اليمين قضى بالدية عند النكول
في دعوى الخطا او قضى بالحبس حتى يحلفوا او يقروا بالقتل في دعوى العمد

عليه
والجمع بين الرواية والحلف لحديث سهل وحديث زياد ابن ابي مريم وما روي عنه
انه قال يبرئكم اليهود بايمانها فذاك محمول على الابرا عن القصاص والحبس وعند
الشافعي يعرض اليمين على المدعي خمسين ثم يقضي بالقصاص عليهم في دعوى العمد
في احد قوليه ويقضي بالدية كما في دعوى الخطا وثبوت القصاص بيمين المدعي مردود
بما روينا والعقل يؤيد ما قلنا وهو ان الاموال المبتذلة المهانة لا تستحق بيمين
المدعي خاصة فاولى واحرى ان لا يستحق النفس المحترمة المكرمة بيمينه واما الرابع
وهو القضاء بشاهد ويمين فمردود ايضا صورته ان القضا بشاهد ويمين
في الاموال لا يجوز عندنا خلافا للشافعي وفي النكاح والطلاق لا يجوز بالاتفاق
له ان النبي صلعم قضى بشاهد ويمين ولنا ان هذا خبر الواحد وقد خالف كتاب
الله والسنة المشهورة فلا يقبل بيانه ان الله تعالى بين حكم الشهادة حالتي
القدرة والعجز وقال واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين
فرجل وامراتان فلو كان القضا بشاهد ويمين جايزا لبين والعدول عما بينه
الشرع الى حجة ثالثة خلاف فلا يقبل وقد روي عن الزهري القضا بشاهد ويمين
بدعة واول من قضى به معاوية وعن زيد بن ثابت رضي الله عنه انه لم يقبل هذا
الخبر والمعقول فيه ان حجة الاسلام للاستحقاق يكون في فم غيره ولا يكون في فم
نفسه الا يرى انه لا يستحق شيا بشهادة نفسه فلا يستحق بيمينه والدليل
على انه لا يعتبران في النكاح والطلاق لا يجوز هذا القضا فلو كان الشاهد واليمين
حجة في المال لكان حجة في النكاح والطلاق كشاهدين او رجل وامراتين **قوله**
في موضع الاجتهاد الصحيح اراد به ان لا يقع الاجتهاد مخالفا للكتاب والسنة
المشهورة وفيما ذكر في المتن لف ونشر حيث يرفع قوله كالمحتجم الى قوله في موضع
الاجتهاد ويرفع قوله ومن زنى الى قوله في موضع الشبهة **قوله** كالمحتجم يعني
الصايم
ان الصايم اذا احتجم فظن ان الحجامة فطرته فافطر متعمدا لا يلزمه الكفارة اذا
افتاه فقيه بالفساد او بلغه حديث الحجامة واعتمده لان جهله ينقلب
يصلح شبهة لوقوعه في موضع الاجتهاد لان عند الاوزاعي يفسد الصوم بالحجامة 200
وكذا في صورة الاعتماد على الحديث لان قول النبي لا ينزل عن قول المفتي اما اذا
لم يفته احد بالفساد ولم يبلغه الحديث او بلغه لكن عرف تاويله الكفارة كالقضا
لان ظنه لم يستند الى دليل شرعي فلم يصر شبهة وحجة الاوزاعي ان النبي صلعم مر
بمعقل ابن يسار وهو يحتجم في رمضان فقال عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولنا
ما روى انس رضي الله عنه قال مر بنا ابو طيبة في رمضان فقلنا من اين جيت
فقال حجمت رسول الله صلعم وهو صايم وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي
صلعم احتجم وهو صايم وروى ابو سعيد رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا يفطر الصايم
الحجامة والقي والاحتلام والمعقول يؤيد هذا وهو ان الصوم لا يفسد بالفصد
بالاتفاق فينبغي ان لا يفسد بالحجامة وللجواب عن ما رواه الاوزاعي رحمه الله
فيقول يحتمل ان المراد من قوله افطر الحاجم والمحجوم يعني قرب المحجوم من الافطار
لكثيره خروج الدم المورث للضعف على انه قد قيل هذا الحديث في حاجم ومحجوم
كانا يغتابان فقال عليه السلام ذلك يعني ذهب ثواب صومهما بالغيبة فصارا
كانهما افطرا وانما اولناه هكذا توفيقا بين الاحاديث وتوفيقا بين العقل
والنقل **قوله** بجارية والده وقيد الولد اتفاقي لان الحكم في الام والزوجة
كذلك **قوله** على ظن انها تحل له انما قيد بهذا القيد لانه اذا ادعى علم انها
حرام يحد **قوله** لانه جهل في موضع الاشتباه وهذا لوجود الانبساط
بين هولاء في الانتفاع كذا في الهداية **قوله** يكون عذرا له في الشرايع اي يكون
جهل المسلم في دار الحرب عذرا له حتى لا تلزمه الشرايع التي يكون كالصلوة
والزكوة وغيرها وفيه اختلاف زفر هو يقيس على المسلم الجاهل في دار
الاسلام ولنا انه معذور لخفا الدليل ولا اهتداء للعقل في المقدرات
فلو لم يكن في جهله معذورا يلزم تكليف ما ليس في الوسع فاللازم منتف
وذلك لا يجوز بخلاف من اسلم في دارنا حيث لا يكون جهله بالشرايع

اي اقرب من الافطار
عرض النوم بالغيم وكذا قوله والمحجوم

عذرا لان دار الاسلام دار اشاعة الاحكام وجهله لتقصيره فلا يعتبر
قوله وكذلك جهل الوكيل والماذون بالاطلاق وضده يعني ان الوكيل
اذا لم يعلم بالوكالة يكون جهله عذرًا حتى اذا وكله احد بشراء شيء بعينه
وهو لم يعلم بالتوكيل لكنه اشترى ذلك الشيء يقع شراؤه لنفسه لا للموكل
وكذلك جهل الماذون بالاذن يكون عذرًا حتى لا يكون ماذونا قبل العلم
وهذا كله لخفاء في الدليل مع لزوم الضرر للزوم الايجاب على الغير وهذا في الوكيل
ظاهر وكذا في الماذون لان يلزمه المطالبة بالتسليم ويكون ذمته مشغولة بالدين
وضده بالجر عطف على بالاطلاق اي جهل الوكيل والماذون بضد الاطلاق
يكون عذرا وضده العزل في الوكيل والحجر في الماذون وفايدة هذا انهما
اذا تصرفا بعد العزل والحجر قبل بذلك يكون تصرفهما نافذا قوله وجهل
الشفيع بالبيع اي جهله يكون عذرا حتى لا يسقط شفعته وكذا جهل المولى
بجناية العبد خطا يكون عذرًا حتى لا يكون مختارا للفداء بالبيع او الاعتاق
اذا لم يعلم الجناية بل يلزمه الاقل من قيمته ومن الارش لانه لما لم يكن
مختارًا للفداء لكون جهله عذرًا صار كانه لم يعتق لكن الاعتاق لا مرد له
فتكون له ولاية دفع القيمة لان قيمته قايمة مقامه وكذا له ولاية دفع الارش
لان حق ولي الجناية ليس الا فيه والبيع وان كان مما يقبل الرد والفسخ لكن
في الفسخ يلزم الضرر على المشتري فجعلنا حكمه حكم العتق قوله والبكر
بالجر عطفا على قوله الشفيع اي جهل البكر بالانكاح يكون عذرا حتى اذا زوج
الولي البكر البالغة ولم تعلم هي يكون لها ولاية الرد والاجازة اذا علمت
بالنكاح ولا يكون سكوتها قبل العلم مسقطا للخيار قوله والامة
بالجر ايضا اي جهل الامة المنكوحة بخيار العتق يكون عذرًا يعني
ان المولى اذا زوج امته من رجل ثم اعتقها وهي لم تعلم هل يكون لها
خيار العتق ام لا يكون يجعل جهلها عذرا حتى اذا علمت بالخيار

يكون لها الخيار بخلاف ما اذا زوج الصغيرة غير الاب والجد كالاخ والعم
ثم بلغت ولم تعلم هي بخيار البلوغ لا يكون جهلها عذرًا لان دار الاسلام
دار اشاعة الاحكام والحرة يتفرغ لها بخلاف الامة فانها لا تتفرغ لها
لشغلها بخدمة مولاها وهذا معنى قول المصنف في المتن على ما عرف
ثم اعلم ان المصنف انما قيد بالامة لان العبد لا خيار له اذا اعتق بعد
ما زوجه مولاه لان الخيار لدفع الضرر وهو ازدياد الملك عليها وهذا
المعنى لا يتحقق في العبد فلا يكون له خيار بخلاف خيار البلوغ فانه يشمل
الصغير والصغيرة لشمول العلة وهي قصور الشفقة قوله واما السكر
اعلم ان السكر خلاف الصحو لغة وحقيقته ما بيناه في اول فصل الامور المعترضة
على الاهلية وما روى عن ابي حنيفة رضي الله عنه في حده انه قال هو ان لا يعقل
الرجل من المراة والارض من السما فانما هو الاحتياط في باب الحد الا ان في
الخمر يجب الحد بشرب قطرة لان حرمة الخمر قطعية الا ترى ان الله تبارك
وتعالى قال يسالونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير وقال في اية اخرى
قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم فعلم ان الخمر حرام
قطعا ويقينا وقد بلغني عن بعض اتباع الفلاسفة اليونانية انه
قال للسلطان الاعظم بان السلطانية الخمر ليس بحرام ويجوز لك شربه
لان الله لم يصرح بحرمته وهذا منه كفر محض قوله رذل فلعنه الله وملائكته
ورسله والناس اجمعين على من تكلم بمثل هذه الكلمة اعتقادا وما تعلم
هذه الكلمة الا من جليسه انيسه اخيه الشيطان الرجيم لان الشيطان اراد
ان يكون هذا الشخص نجسًا كنفسه خبيثة منه لا لانه اخوه حيث سمع
وعلم ان الخمر نجس قال تعالى انه رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه
لعلكم تفلحون قوله كشرب الدواء يعني ان شرب البنج والافيون
للتداوي مباح وكذلك الشرب من لبن الرماك مباح لا يحد شاربه

[illegible]

اذا اسكر وكذلك شرب المكره بالقتل الخمر وشرب المضطر للعطش الخمر مباح
لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فلما كان السكر
في هذه الصور بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا صحة الطلاق
والعتاق وساير التصرفات وعن ابي حنيفة رضي الله عنه انه قال من زال عقله
ان علم انه بنج حين اكل يقع طلاقه وعتاقه وان لم يعلم لا يقع قوله بطريق
محظور وهو كالسكر من السكر والسكر من الخمر والطلا ونقيع الزبيب اذا
غلا واشتد وكذا السكر من المثلث حرام قوله وانه لا ينافي الخطاب
اي ان السكر بطريق محظور لا ينافي الخطاب كقوله تعالى لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى بيانه انه لا يخلو اما ان يكون السكارى مخاطبين بهذا الخطاب
في حالة الصحو او في حالة السكر لا يجوز الاول بقوله تعالى وانتم سكارى فتعين
الثاني والا يلزم الغاء النص عن الفايدة وايضا لو كان السكر منافيا للخطاب
يكون تقدير هذا الكلام كقول القايل لا تصل وانت ميت ومثل هذا
الكلام لا يليق بمخلوق ادنى مخلوق فكيف يليق بكلام رب العزة فعلم
ان السكر غير مناف للخطاب والواو في قوله وانتم للحال قال الغزالي في
منخوله لا يكلف السكران لان شرط الخطاب فهمه والسكران لا يفهم فلو
قيل له افهم لكان تكليف ما لا يطاق ثم قال فظواهر الايات لا تصادم
المعقولات فاقول هذا مناقض من الغزالي لانه قال في الكتاب المذكور
قبل هذا لا حكم قبل ورود الشرع ولم يعتبر العقل وهنا اعتبر العقل ولم يعتبر
الشرع بمقابلته وكيف يقال فظواهر الايات لا تصادم المعقولات فان
المعقول قول واحد منا وهو يحتمل الغلط والكذب والاية قول من لا يجوز
عليه الغلط والكذب ومثل هذا الكلام يقتضي ان يكون راي افلاطون
وغيره من الفلاسفة اقوى من كلام رب العزة تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا ولا نسلم ان هذا تكليف ما لا يطاق فلان حقيقة الفهم ليست بشرط

للتكليف بل سبب الفهم كاف وهو حاصل لان السكر على شرف الزوال ولين قال لا نسلم

ان حقيقة الفهم ليست بشرط فاقول انما يشترط لان الفهم انما يشترط ليكون
قادرا على ما كلف به ولا يشترط حقيقة القدرة للتكليف بل سببها كاف فلذا لا
يشترط حقيقة الفهم بل سببه كاف لان القدرة مقارنة بالفعل يدل على هذا
وجوب القضا ولين قال ذاك للتغليظ لا لكونه مخاطبا بالادا فاقول وجوب
القضا يقتضي سابقة وجوب الادا في غير صورة النزاع بالاجماع فكذا في صورة
النزاع والجامع كونه قضاء ولين قال الخطاب للسكران الذي لم يزل عقله فاقول
لا نسلم ذلك لان النص لم يفصل ولين سلمنا ان هذا تكليف ما لا يطاق فنقول
على مذهب شيخك ابي الحسن الاشعري يجوز ذاك ايضا الا ترى انك قلت في منخولك
ذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري الى تجويز ذاك تكليف ما لا يطاق والله الهادي
قوله فلا يبطل اي السكر بطريق محظور قوله ويلزمه احكام الشرع
وهي كالصلوة والزكوة والصوم وغيرها قوله وتنفذ تصرفاته كلها وهي كالطلاق
والعتاق والبيع والشرا والا فاذ ... الردة استحسانا لان الاسلام يعلو
ولا يعلى ولان السكران لم يقل هذا اعتقادا عن ابي حنيفة رحمه الله ان ردة السكران
ليست هذا ردة كذا في الاجناس قوله والاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى
منصب الاقرار واراد بالحدود الخالصة حد الزنا وحد الشرب وحد السرقة
يعني ان السكران لو اقر بواحد من هذه الحدود لا يحد لان السكر دليل الرجوع
لان السكران لا اقرار له على ما قال والرجوع يصح في هذه الحدود لانه
لا مكذب للراجع عن اقراره لان هذه الحدود خالص حق الله تعالى ولم يكذبه
في رجوعه فلما اعتبر الرجوع اعتبر دليله وهو السكر بخلاف الاقرار
بالقذف والقصاص حيث يواخذ بالحد والقصاص لان الرجوع لا يصح
فيها لان هناك مكذبا وهو المدعي فلما لم يعتبر صريح الرجوع لم يعتبر ايضا
دليله وهو السكر وبخلاف الرجوع في السرقة في حق المال حيث لا يصح وانا يصح

في حق الحد قوله بالحدود الخالصة احترازٌ عن حد القذف فان فيه حق العبد
وقد مر بيانه قوله مقام الرجوع اي عن الردة او عن الاقرار قوله
فيعمل اي السكر يعمل فيما يحتمل الرجوع كالردة والاقرار بالحدود الثلاثة ولا يعمل فيما
لا يحتمله كالاقرار بالقذف والقصاص قوله واما الهزل فقد مر حقيقة الهزل
فاعلم ان قوله اللعب تعريف الهزل لغةً وما بعده اصطلاحًا وكان المصنف
والله اعلم انما لم يذكر قيدًا يحصل به الاحتراز عن المجاز اعتمادا لما ذكره في تعريف
المجاز بقوله الاتصال بينهما في اوايل الكتاب لان ذكر القيد هنالك كان للاحتراز
عن الهزل قال الشيخ الامام علم الهدى ابو منصور الماتريدي قدس الله روحه الهزل
ما لا يراد به معنى مقصود وبيان هذا ان الهزل ضد الجد والجد ما يراد به معنى مقصود
اما حقيقة او مجازا فيكون الهزل ما لا يراد به معنى مقصود لا حقيقة ولا مجازا
غير ان ذكر المعنى في قول علم الهدى وقع نكرة في موضع النفي فعم الحقيقة والمجاز
فافهم والدليل على ان الهزل هذا علم وقوعه في كلام رب العزة بخلاف المجاز
فانه واقع كثيرًا كقوله تعالى بدم كذب وغيره ذلك قوله فلا ينافي الرضا اي لا ينافي
في الهزل الرضا بالمباشرة يعني لا يكون وجود الهزل معدما للرضا بالمباشرة
لان المتكلم بالهزل يتكلم باختيار صحيح في قوله بعت واشتريت فلما كان الهزل
غير مناف للرضا كفر المتكلم بكلمة الكفر هازلا لانه رضي به والرضا بالكفر كفر
لان الرضا عبارة عن ارادة الشيء مع ضرب استحسان وارادة الكفر بالاستحسان
مناف للتصديق فيكون الهزل بالكفر كفرًا قوله لكنه ينافي اختيار الحكم
استدراك من قوله فلا ينافي الرضا قوله والرضا به اي بالحكم قوله بمنزلة
شرط الخيار يعني ان الهزل بمنزلة شرط الخيار من حيث ان كلا منهما لا ينافي الرضا
بالمباشرة وينافي اختيار الحكم قوله فيؤثر فيما يحتمل النقض والفاء للسببية
اي يؤثر الهزل فيما يحتمل النقض بسبب ان الهزل ينافي الرضا بالحكم فينعقد
فاسدًا فان قلت ما الفرق بين الهزل وبين شرط الخيار الى ثلثة ايام والبيع

في الاول ينعقد فاسدا وفي الثاني ينعقد صحيحًا مع ان كل واحد منهما لا ينافي الرضا
بالمباشرة وينافي الرضا بالحكم قلت الفرق بينهما ان الهزل في معنى الخيار
المجهول وشرط الخيار الى ثلثة ايام ليس بمجهول فيفسد الاول دون الثاني
قوله فاذا تواضعا على الهزل هذا بيان لقوله فيؤثر يعني ان الهزل
لما كان موثرًا في البيع لم يخل اما ان يقع التواضع في اصل البيع او في وصفه اعني
المواضعة في البدل فان كان في الوصف فلا يخل اما ان يقع في القدر او في الجنس والاقسام
الثلاثة مذكورة في المتن وصورة الهزل السر انهما يظهران العقد بين الناس
رياءً وسمعةً ولا يكون بينهما عقد ثم عقدا العقد بين الناس واتفقا على
انهما بنيا العقد على تلك المواضعة قوله وان اتصل القبض قوله كخيار
المتبايعين هذا التشبيه انعقاد بيع الهازل فاسدًا بخيار المتبايعين
وقوله كما اذا شرط الخيار لهما ابدا للتطبيق اعني ان فساد العقد في خيار المتبايعين
فيما اذا كان شرط الخيار مؤبدًا فعلمت من هذا ان الهزل بمنزلة شرط الخيار مؤبدا
لان الهزل فيه معنى الخيار المجهول وعلمت ايضا ان كل واحد من الهزل وشرط الخيار
في البيع مفسد للعقد غير موجب للملك وان اتصل به القبض قوله فاذا
نقض احدهما هذا بيان لقوله ينعقد فاسدا بيانه انه لما انعقد بيع الهازل
فاسدًا صار لكل واحد من العاقدين ولاية النقض فاذا نقض احدهما انتقض
البيع لكن اذا اجاز احدهما دون الاخر لا يعتبر اجازته لان للاخر
ولاية النقض ولهذا المعنى وحد الفعل عند ذكر النقض وذكره بضمير الاثنين
عند ذكر الاجارة قوله لكن عند ابي حنيفة رضي الله عنه يجب ان يكون
مقدرًا بالثلاث اي يجب ان يكون رفع الفساد مقدرًا بالثلاث
لان بيع الهازل في معنى البيع بشرط الخيار مؤبدًا ففي شرط الخيار مؤبدا
يكون رفع الفساد مقدرًا بالثلاث عند ابي حنيفة رضي الله عنه حتى لا يعتبر
الاجازة بعد الثلاث فكذا في صورة الهزل يجب ان يكون مقدرًا

بالثلاث ولا يعتبر بعد الثلاث وانما قال يجب وهف في اصول فخر الاسلام
كذلك لان التقدير بالثلاث غير منصوص في الهزل في الكتب السابقة
وقيد بقوله عند ابي حنيفة لان عند صاحبيه رفع الفساد لا يتقدر بالثلاث في
شرط الخيار بل يجوز بعد الثلاث فكذا في صورة الهزل لان الهزل في معناه
قوله ولو تواضعا على البيع بالفي درهم اي تواضعا في السر على اظهار البيع بالفي
درهم على ان يكون الثمن الف درهم او تواضعا في السر على اظهار البيع بماية دينار
على ان يكون الثمن الف درهم والتواضع الاول هو التواضع في قدر البدل والثاني
هو التواضع في جنس البدل قوله والتسمية صحيحة في الفصلين اي في فصل التواضع
على القدر وفصل التواضع على الجنس حتى يجب الالفان في الاول وماية دينار في
الثاني وعندهما التسمية صحيحة في الفصل الثاني والهزل باطل حتى يجب ماية دينار
كما قال ابو حنيفة رضي الله عنه وفي الفصل الاول الهزل غير باطل حتى يجب الالف
وتسمية الالف الاخرى فاسدة لكن لا تفسد العقد وان كان قبول تلك الالف
وهي غير داخلة تحت العقد لاعتبار المواضعة شرطا لقبول هذه الالف الداخلة
تحت العقد لعدم الطالب ووجه الفرق بين الفصلين لهما ان المواضعة يجب
اعتبارها ما امكن دفعا لحاجة الناس واعتبار المواضعة في الفصل الاول
مع اعتبار الجد ممكن لاتحاد الجنس وفي الفصل الثاني غير ممكن لاختلاف الجنس
فلما لم يمكن اعتبارهما صار الهزل لغوا فوجب ماية دينار ترجيحا لجانب الاصل
على الوصف بيانه انا لو اعتبرنا الهزل يلزم ان يكون العقد بلا ثمن لان المذكور
وهو ماية دينار هزل ليس بثمن وهو الف درهم ليس بمذكور فيكون العقد
خاليا عن الثمن مقتضيا فساد العقد لكن لم يفسد اعتبارا لجانب الاصل وهو
انهما جدا في اصل العقد وان كان مواضعتهما في الوصف اعني في جنس البدل
تقتضي ذلك بخلاف الفصل الاول فان اعتبار المواضعتين هناك ممكن
لانه لا يلزم ان يكون العقد بلا ثمن ليكون ما ليس بمذكور في العقد

وهو الالف داخل تحت ما هو مذكور في العقد وهو الالفان فيصير فانها خطا
بعض الثمن بعد ادخاله في العقد فوجب الف درهم ولابي حنيفة رضي الله عنه في فصل
المواضعة على الجنس ما قلنا في جانبهما وفي فصل المواضعة على القدر ان اعتبار الهزل
يفسد العقد للزوم تفريق الصفقة لان الالف من الالفين لا يكون تحت العقد
داخلا على اعتبار الهزل فيلزم التفريق فيفسد العقد كالجمع بين حر وعبد
من غير تفصيل الثمن واعتبار الجد في اصل العقد يقتضي ان يكون العقد صحيحا
فرجحنا جانب الاصل والغينا الهزل فوجب الالفان قوله في الفصل الاول
اي في المواضعة على القدر دون الثاني اي دون الفصل الثاني وهو المواضعة
على الجنس والمواضعة عبارة عن وضع العاقدين رايهما على شيء جدا كان او هزلا
غير ان الشايع هو ان يكون الهزل فهو المراد هنا قوله والعمل بالمواضعة
اي في البدل يعني اعتبار المواضعة في الثمن والضمير البارز في جعله راجع الى البدل
والمستتر الى العمل قوله وكان العمل بالاصل اولى واراد بالاصل المواضعة
في اصل العقد بالجد واراد بالوصف المواضعة في البدل لان البدل تابع
للبيع كالوصف تابع للموصوف قوله عند تعارض المواضعتين فيهما
اي في الاصل والوصف يعني ان المواضعة في اصل العقد بالجد والمواضعة في
الوصف بالهزل لما تعارضا بان يقتضي الاول صحة العقد والاخر فساده
لما قلنا صار اعتبار جانب الاصل اولى قوله وهذا خلاف النكاح اي العمل
بالاصل والغاء جانب الوصف في صورة البيع بخلاف النكاح فان هناك يعتبر
الهزل ويجب الاقل لان اعتبار الهزل وان كان شرطا فاسدا لا يفسد النكاح
لانه لا يفسد بالشرط الفاسد فيجب الاقل لامكان العمل بالمواضعتين اعني المواضعة
في اصل النكاح بالجد والمواضعة في قدر المهر بالهزل ووجوب الاقل لا يمنع
العمل بمواضعة الهزل لان غرضهما من مواضعة الهزل ان لا يجب الا الاقل وقد
حصل قوله ولو ذكر في النكاح دنانير هذه صورة المواضعة في الجنس

في النكاح وما قبله صورة المواضعة في القدر في النكاح وما بعده صورة المواضعة
في اصل النكاح وكان القياس ان يذكر المواضعة في اصل النكاح اولا الا ان المواضعة
في القدر ذكرت اولا لبيان الفرق بين النكاح والبيع ثم ذكرت المواضعة
في الجنس للمناسبة لان المواضعة في الجنس والقدر مواضعة في الوصف فتعين ذكر المواضعة
في اصل النكاح اخرا علم ان الزوجين اذا تواضعا على ان يظهرا عند الناس دنانير ويكون المهر
في الواقع دراهم مهر المثل باعتبار الهزل لانا انما لم نعتبر الهزل
في صورة البيع لئلا يبقى بلا ثمن والبيع لا يصح بلا ثمن بخلاف النكاح فانه يصح بلا تسمية توجد
في صلب العقد ثم يجب مهر المثل ابانة من ان دع لخطر البضع ثم اعلم ان مهر المثل انما
يجب اذا اتفقا على البنا فان اتفقا على الاعراض فالمهر هو المسمى قوله ولو
هزلا باصل النكاح صورته ان يتواضعا في السر على ان يظهرا النكاح عند الناس
على ان لا يكون النكاح في الواقع ثم عقدا عند الناس بناء على تلك المواضعة
ويجوز ايضا ان يقول صورته ما اذا قال الرجل للمراة عند الشهود هازلا تزوجتك
فقالت هازلة قبلت فالهزل باطل والعقد لازم لان الهزل والجد في النكاح
سواء وكذلك اذا هزلا بالطلاق او العتاق او العفو عن القصاص او اليمين
او النذر فانه يصح هذه الاشياء ويبطل الهزل لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ثم العفو والعتاق في معنى الطلاق
من حيث ان كل واحد فيه معنى اسقاط الحق فالحقا به والنذر في معنى اليمين فالحق
بها ولهذا قال عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة يمين قوله ولان الهازل مختار
للسبب يعني ان الهازل بهذه الاسباب مختار في التكلم بها راض بتلفظها
غير انه لم يرض بحكمها لقصده الهزل فلما كان راضيا بالسبب دون الحكم
صار الهزل لغوا لان الحكم في هذه الصور لا ينفك عن السبب فلما لم يكن منفكا
لم يؤثر فيه الهزل اعلم انه لا يحتمل الرد والتراخي اما الرد فلان المتكلم
بالطلاق لو قال انت طالق رددت الطلاق او فسخته لا يصح وكذا في غيره

واما التراخي فلان الزوج لو قال انت طالق على اني بالخيار ثلاثة ايام يقع الطلاق في الحال
وكذا في غيره قوله انه الضمير راجع الى حكم هذه قوله واما ما يكون المال فيه
مقصودا الى اخره اعلم ان الزوجين اذا هزلا في الخلع فلا يخلو اما ان يقع الهزل
في اصل الخلع او في قدر البدل او في جنس البدل وهذه ثلاثة اوجه ثم كل واحد من هذه
الوجوه على اربعة اوجه فيصير الكل اثني عشر بضرب الثلاثة في الاربعة او على
العكس وهذا لانه لا يخلو اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فلا يخلو اما ان يتفقا على
البنا او على الاعراض او على انه لم يحضرهما شي ففي كل من هذه الصور يقع الطلاق
ويجب المال عندهما وعند ابي حنيفة رضي الله عنه يتعلق الطلاق ووجوب المال بقبول
المراة الا اذا اتفقا على الاعراض او على انه لم يحضرها شي او اختلفا فيجب المسمى
ويقع الطلاق اما في الاعراض فظاهر واما في الاتفاق على انه لم يحضرها شي فلترجيح
جانب الجد على جانب المواضعة وكذا في الاختلاف لهما ان الهزل في معنى خيار الشرط
والخلع لا يحتمل خيار الشرط فكذا لا يحتمل الهزل وهذا لان الخيار لفسخ الحكم والخلع
لا يقبل الفسخ لانه يمين لكونه تعليق الطلاق بالشرط ولابي حنيفة رضي الله عنه ان
الخلع في جانب الزوج يمين وفي جانب المراة مبادلة والخيار يجري في المبادلة
اعني في البيع والشرا ولا يجري في الايمان فكذا الهزل لانه في معنى الخيار والدليل
على كونه يمينا من جانبه جواز تعليق الخلع بالخطر وتوقفه على ما ورا المجلس
والدليل على كونه مبادلة من جانبها عدم جواز تعليقه بالخطر وعدم توقفه
على ورا المجلس وبيانه فيما اورد الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي ان الرجل
اذا قال طلقت امراتي على الف او قال خالعتها على الف والمراة غايبة فانه يتوقف
على قبولها في مجلس علمها وبمثله لو قالت المراة هذا والزوج غايب فانه لا يصح
حتى لو بلغ الزوج واجاز لا يجوز ولو قال الزوج اذا جاء غد فقد خلعتك
على الف درهم او طلقتك على الف درهم فانه يصح ولو قالت الامراة مثل هذا لا يصح
ولو قال خالعتك على الف درهم فتقبل ان تقبل رجع الزوج عن ذلك لا يصح لانه

يمين والرجوع عن اليمين لا يصح وبمثله لو قالت المراة اختلعت منك
على الف درهم ثم رجعت عنه قبل قبول الزوج يصح رجوعها قوله والمال
لازم اي على المراة بيانه ان الخلع اذا كان على مال لا يخ اما ان يكون على
مهر او غيره فان كان على مال غير المهر يلزم على المراة دفعه وان كان على
المهر فلا يخ اما ان كان مقبوضًا او غير مقبوض فان كان مقبوضًا يلزم
عليها رده وان لم يكن مقبوضًا سقط عن ذمة الزوج وهو ايضًا لزوم عليها
قوله او بقدر البدل يعني ان الزوجين هزلا في قدر بدل الخلع على ان يظهر
الخلع بالفين عند الناس على ان يكون في الواقع بالف قوله او بجنسه
وهو ان يهزلا على الدنانير وغرضها دراهم او على العكس والضمير في بجنسه
راجع الى البدل وفي باصله راجع الى الخلع قوله وصار كالذي لا يحتمل الفسخ
تبعا يعني ان المال يحتمل الفسخ والخلع لا يحتمله لكن المال وان كان يحتمل الفسخ
صار كالذي لا يحتمل الفسخ تبعا اي صار كالخلع تبعًا للخلع يعني لم يوثر الهزل
فيها جميعًا قوله بكل حال يعني فيما اذا هزلا باصل الخلع او بقدر البدل
او بجنسه لكن فيما اذا اتفقا على البنا كما بيناه قبل هذا قوله لانه اي
لان الهزل بمنزلة خيار الشرط وقد مر كونه بمنزلته قوله وقد نص بضم
النون اي صرح وهو مسند الى قوله ان الطلاق لا يقع يعني نص عدم وقوع
الطلاق هذا في صورة الجد وانما قيد بقوله من جانبها اي من جانب المراة لان
خيار الشرط في الخلع انما يصح اذا كان الخيار للمراة بان خالعها على انها بالخيار
ثلثة ايام اما اذا كان الخيار للزوج فلا يصح عنده ايضا قوله الا ان تشا
المراة استثنا من قوله لا يقع ولا يجب قوله فلذلك ههنا اي في صورة
خلع الهازل يعني كما يتوقف وقوع الطلاق ووجوب المال في الخلع شرط
الخيار فكذلك يتوقف الوقوع الوجوب في الخلع بالهزل اعني يتوقف الى
قول المراة قوله فلذلك في نظايره اي كذلك الحكم في نظاير الخلع على مال

هذا

206 واراد بالنظاير العتق على مال والصلح عن دم العمد لان كل واحد اسقاط حق بعوض
ويجوز اطلاق الجمع على الاثنين كقوله تعالى قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض
وكان الداخل على داود ملكين وقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والحكم في الاثنين
ايضا كذلك قوله لكنه غير مقدر بالثلاث اي لكن الخيار في الخلع غير مقدر بالثلاث
يعني يجوز ضرب المدة فوق ثلثة ايام وهذا البيان الفرق بين الخيار في الخلع وبين الخيار
في البيع وانما احتاج الى الفرق لان الخيار من جانبها في الخلع انما صح عند ابي حنيفة رحمه الله
لكونه في معنى البيع وخيار الشرط في البيع مقدر بثلاثة ايام وكان ينبغي ان يكون في الخلع
كذلك فنفرق بينهما وبيان الفرق ان الخيار في البيع بخلاف القياس فاقتصر على مورد
النص وهو ثلثة ايام بخلاف الخيار في الخلع فانه غير مخالف للقياس لان البيع بالخيار
تعليق الملك بالشرط والتعليق في التمليكات لا يجوز لافضايه الى معنى القمار بخلاف الخلع
فانه من قبيل الاسقاطات فلا يفضي التعليق فيه الى معنى القمار فيجوز الخيار فيه
فوق ثلاثة ايام لموافقة القياس قوله ثم انما عرف العمل بالمواضعة فيما يوثر فيه
الهزل اعلم ان المصنف رحمه الله ذكر هناك في الاول الهزل لانه كان ذكر هناك المواضعة
في اصل البيع وفي قدر الثمن وفي جنس الثمن وهذه ثلاثة اوجه وكان كل واحد يحتمل الاختلاف
والاتفاق على البنا او على الاعراض او على انه لم يحضرها شي وهذه اربعة اوجه لم يذكرها
ثم فذكرها هنا فقال انما عرف العمل بالمواضعة فيما يوثر فيه الهزل اذا اتفقا على البناء
يعني اذا قالا بنينا على تلك المواضعة وهذا بالاتفاق اما اذا اتفقا على انه لم يحضرها
شي لا البنا ولا الاعراض او اختلفا بان يدعي احدهما البناء على تلك المواضعة والاخر
الاعراض عنها يحمل على الجد عند ابي حنيفة رحمه الله لان الجد اليق بامور العقلا خصوصًا
بامور المسلمين وعندهما العقد باطل فيما اذا لم يحضرهما شي وفيما اذا اختلف
يعتبر قول مدعي البنا لان العمل بالمواضعة معتاد بين الناس اما في صورة الاعراض
فيحمل على الجد بالاتفاق وكان صاحب المختصر والله اعلم انما لم يذكر صورة الاعراض
لوضوحها لانه لما حمل على الجد في صورة الاختلاف عند ابي حنيفة رحمه الله ان احدهما

مدعي للبنا فلان يحمل على الجد في صورة الاعراض هما يدعيان الجد اولى وعندهما ايضا
ظاهر لانهما انما اعتبرا قول مدعي البناء في صورة الاختلاف بناء على الظاهر يشهد له
وههنا لما اعرضا جميعا عن تلك المواضعة وناد ما يحالها سبق شهادة الظاهر فحمل
على الجد قوله واما الاقرار فالهزل يبطله سواء كان الاقرار بما يحتمل الفسخ
كالبيع والاجارة او لا يحتمله كالنكاح والطلاق والعتاق والعفو عن القصاص
حتى لا يثبت واحد من هذه الاشياء بالاقرار هازلا وصورة اقرار الهازل ما
اذا اقر بطلاق ماض او عتاق ماض هازلا وكذا في غيرهما فان قلت ينبغي
ان يصح اقرار الهازل بما لا يحتمل الفسخ كانشاء الهازل لان اقرار الهازل بما لا
يحتمل الفسخ لا يخلو اما ان كان اخبارا عن ايقاع ماض جدا او هزلا والجد و
الهزل سواء فيما لا يحتمل الفسخ قلت هيهات ذهلت عن الاسرار وشتان
ما بين الانشاء والاقرار وهو ان اقرار الهازل اخبار عما ليس بايقاع لا عن ايقاع
ماض لانه لم يكن في الزمان الماضي ايقاع لا جدا ولا هزلا واخبار عما ليس بايقاع
محال ان يكون ايقاعا بخلاف الانشاء هازلا فانه ايقاع هزلا والهزل في هذه
الاشياء كالجد بالحديث فعليك يا اخي ثم عليك بستر الغباوة اليك وقد خفي
على المحققة منهم وقليل ما هم قوله وكذلك تسليم الشفعة الى اخره اعلم ان تسليم
الشفعة بعد الطلب والاشهاد هازلا غير صحيح حتى يبقى الشفعة لان
الهزل في معنى خيار الشرط فبالخيار يبطل التسليم كما اذا سلمه على انه بالخيار
فكذا بالهزل وكذلك اذا ابرأ غريمه هازلا فان الهزل يبطل الابراء اعني لا يصح
ابراؤه هازلا كما اذا ابراه على انه بالخيار ثم اعلم ان المصنف انما قيد
بقوله بعد الطلب والشهادة لانه اذا سلم الشفعة هازلا قبل الطلب والاشهاد
يصح تسليمه ويبطل حق الشفعة لانه يصير ساكتا عن الطلب بعد العلم يبطل
الشفعة قوله واما الكافر الى اخره اعلم ان الهزل اذا كان فيما يبتني على الاعتقاد
فلا يخلو اما ان كان الهزل بالاسلام او بالكفر ففي الاول يحكم بايمانه كما اذا هزل

الكافر بالاسلام لوجود احد الركنين اعني الاقرار ولان الاسلام يعلو ولا يعلى
كالمكره على الاسلام وهذا استحسان وفي الثاني وهو ان يهزل المسلم بالكفر يكون
كافرا لان الهازل راض بالسبب دون الحكم والرضا بالكفر كفر لاستخفافه بالدين
بخلاف المكره فانه لا يكون كافرا فانه لم يرض بالكفر لقيام السيف على راسه قوله
لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل الرد والتراخي اي لان الاسلام بمنزلة الطلاق والعتاق
وغيرهما مما لا يحتمل الرد قوله واما السفه فقد مر بيان حقيقة السفه اصطلاحا
والسفه والسفاه والسفاهة في اللغة بمعنى واحد وهو الخفة اعلم ان السفه لا يخل
بالاهلية لانها بالذمة والعقل المعتدل بالبلوغ وهما حاصلان فلا يمنع شيئا من
الاحكام كالصلاة والزكوة والصوم والحج ثم تصرفه لا يخلو اما ان يقع فيما يبطله الهزل
كالبيع والشراء واما ان يقع فيما لا يبطله الهزل كالنكاح والطلاق والعتاق ففي القسم
الثاني يصح منه بالاتفاق فكذا الاول عند ابي حنيفة رضي الله عنه حتى يصح تصرفاته في ماله
فيما فيه مصلحة وفيما ليس فيه مصلحة كهباته واعطائه للمغنين والزمارين واللاعبين
ونحو ذلك غير انه يمنع عنه ماله اذا بلغ غير رشيد وان كان لا يحجر عن التصرفات عند
ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما يحجر كما يمنع حتى لا يقع تصرفاته فيما يبطله الهزل صحيحة لها
القياس على منع المال لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ولان تصرف
السفيه على نفسه صحيح وحال السفيه اي على فلان يصح تصرفه في ماله وهو ادنى اول
الا ترى ان السفيه اقر بالقصاص يؤخذ بالاتفاق ومنع المال لطريق الجزاء
على وجه الاحتياط ثبت اثر الصبا لا بطريق الوجوب حتى لو بلغ رشيدا
ثم سفه لا يمنع منه المال ولان الانسان انما يمتاز عن ساير الحيوانات بالنطق
واذا لم يكن لنطقه في بيعه وشرائه واقراره اثر واعتبار يلزم الحاق
الانسان بالبهايم وهو فاسد ولئن قلت لا نسلم انه عاقل قلت الدليل على
انه عاقل كونه مكلفا بالعبادات وصحة طلاقه وعتاقه بالاجماع ولئن قلت انما حجر
للنظر قلت انه فعل قبيح شرعا فلا يستحق النظر وهذا لان السفه علم بخلاف

موجب العقل والعقل حجة من حجج الله تعالى فما كان على خلاف حجة شرعية يكون
قبيحا لا محالة ولئن قلت ان الشافعي يجره عقوبة عليه قلت اثبات الحجر عقوبة عليه
لا يخ اما ان يكون بالنص او بالراى فلا نسلم الاول لان النص الدال على منع المال
ليس فيه دليل على عقوبة ولئن سلمنا لكن لا نسلم انه يلزم الحجر من منع المال لجواز
ان يكون المنع ليونس منه الرشد لا ليحجر منه التصرف اصلا ولا نسلم الثاني
ايضا لان اثبات العقوبة بالراى لا يصح لان في الراى احتمالا وشبهة والعقوبات
لا يثبت بالشبهات ثم اعلم ان عند ابي حنيفة رضي الله عنه اذا السفيه خمسا وعشرين سنة ولم
يونس منه الرشد يدفع ماله اليه لانه لا فايدة في المنع بعد ذلك لان المنع كان لايناس
الرشد بطريق التاديب وهو في هذا السن قد يصير جدا ومن لم يتادب الى ان
يصير جدا فالغالب ان لا يتادب اصلا قوله وكذا عند غيره والضمير راجع
الى ابي حنيفة رضي الله عنه يعني عند ساير المجتهدين قوله لانه مكابرة العقل اى
لان السفه مكابرة العقل هذا دليل لقوله لا يخل ولا يمنع ولا يوجب يعني انما
لا يمنع السفه شيا من الاحكام لان السفه ليس بعبارة عن نقصان العقل
حتى يكون منافيا لصحة التصرف بل هو مكابرة العقل ونعني بمكابرة العقل
ان يعمل بخلاف موجب العقل باتباع الهوى قوله ومنع المال هذا جواب
سوال مقدر وهو ان يقال يمنع عن السفيه البالغ غير رشيد ماله بالاتفاق
فينبغي ان يحجر عن التصرف ايضا بالقياس والجامع دفع النظر فاجاب عنه وقال
ومنع المال عنه عقوبة عليه او امر غير معقول المعنى ولا يجزى فيها القياس
اما في الاول فلان القياس عمل بالراى وفي الراى شبهة والعقوبة لا يثبت بها
الا يرى ان الحدود يسقط بها واما في الثاني فلان القياس ابانة حكم في الفرع
بمعنى تعلق الحكم في الاصل بذلك المعنى ولما كان الحكم في الاصل غير معقول المعنى
اى غير مدرك بالعقل لا يمكن ان يقال المعنى الذى تعلق به الحكم في الاصل
موجود مثله في الفرع فلا يثبت القياس وانما قلنا ان منع المال غير

معقول المعنى لان الملك مطلق في التصرف لمن قام به حاجز عن التصرف
لغيره والمنع مع وجود المطلق غير معقول قوله فلا يحتمل المقايسة
اى لا يحتمل منع المال القياس قوله واما الخطا اعلم ان الخطا لغة ضد
الصواب وفيه لغتان القصر وهو الجيد والمد وهو قليل وهو اسم بمعنى
الاخطا يقال لمن اراد شيا ففعل غيره اخطا ولمن فعل غير الصواب
اخطا ايضا كذا قاله ابو عبيدة وقد بينا تفسيره اصطلاحا في اول فصل الامور
المعترضة لا يقال لما كان الخطا امرا واقعا من غير قصد اليه ينبغي ان لا يكون
من المكتسبة لان فاعل الخطا انما وقع فيه بتقصيره فكان تقصيره كسبا قوله
لسقوط حق الله تعالى احترازا عن حقوق العباد فانها لا يسقط بالخطا حتى اذا
اتلف مال انسان خطا يجب ضمانه قوله اذا حصل عن اجتهاد يعني انما يكون
الخطا عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل الخطا عن اجتهاد كالمفتي اذا
افتى بقياسه واجتهاده فاخطا يكون معذورا وهو المذهب حتى لا يكون
اثما واذا اخطا في افتائه من غير اجتهاد يكون اثما وفي حد الاجتهاد كلام
والمختار ان يكون الشخص عالما من الكتاب والسنة ما يتعلق بها الاحكام
دون القصص والامثال وعالما بوجوه القياس قوله وشبهة في العقوبة بالنصب
عطفا على قوله عذرا قوله حتى قيل ان الخاطى لا ياثم اى لا ياثم اثم العمد وانما قلنا
هذا لان الخاطى اثم بدليل وجوب الكفارة على القاتل خطا والكفارة ستارة الذنب
فلو لم ياثم الخاطى اصلا لم يشرع الكفارة لعدم الاحتياج الى الستر تحقيقه ان العقل القتل
خطا محظور شرعا اذ المرتكب المحظور يكون اثما لا محالة وانما محظور لانه
لو لم يكن محظورا لكان مباحا وفاعل المباح لا يلزمه الدية والكفارة فعلم انه
محظور والى هذا اشار المصنف رحمه الله بقوله لكنه لا ينفك عن ضرب تقصير اى
لكن الخطا لا ينفك عن ضرب تقصير لان الخاطى لو تامل في عاقبة امره
واحتاط حق الاحتياط لم يقع فيما وقع قوله وهو الكفارة

الضمير راجع الى الجزاء القاصر وانما اطلق اسم الجزاء القاصر على الكفارة لانها
ليست بعقوبة محضة بل هي مترددة بين العبادة والعقوبة قوله وصح
طلاقه عندنا عطف على قوله فصلح والفاء في فصلح للسببية يعني ان
الخطاء لما صلح سببا للكفارة صح طلاق الخاطي بسبب ان الخطاء لا ينفك عن ضرب
تقصير وكذا يصح من الخاطي كل ما لا يبطله الهزل كالعتاق وغيره وعند الشافعي
لا يصح طلاق الخاطي قياسا على النائم وهو محجوج بقوله عليه السلام كل طلاق واقع
الا طلاق الصبي والمجنون وقياسه ضعيف لان النائم عديم الاختيار بحيث
لا يبقى العلم له بكلامه اصلا بخلاف الخاطي فانه عالم بكلامه غير انه وقع في الخطاء
بتقصيره وتقصيره لا يكون عذرا في حق غيره اعني في حق المراة فان قلت
ما يقول في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه
قلت المراد منه رفع حكم الخطاء والنسيان اعني الاثم لا رفع حقيقة الخطاء و
النسيان لان حقيقة الخطاء والنسيان موجود في الانسان بحيث لا يمكن
احد فلما صار المراد الحكم وهو نوعان مختلفان احدهما حكم الدنيا والاخر
حكم الاخرة فحكم الاول الجواز والفساد وحكم الثاني الثواب والعقاب والثاني
مراد بالاجماع لم يبق حكم الدنيا مرادا لان المشترك لا عموم له والقاطع للشغب
ان المراد من رفع الخطاء ليس حكم الدنيا لان القاتل خطاء يواخذ بالدية والكفارة
حكم الاية فكيف يكون حكم الدنيا مرفوعا من الخاطي فافهم هذا فان الخصم
يتشبث بهذا الحديث في كثير من الصور قوله كبيع المكره يعني يكون
منعقدا ولا يكون نافذا حتى يكون له ولاية الفسخ قوله واما السفر
فمر تفسيره اعلم ان السفر سبب التخفيف مطلقا عندنا اعني ان
العاصي والمطيع في الرخصة سواء وعند الشافعي رحمه الله لا رخصة للعاصي اصلا
حتى لا يقصر ولا يفطر ولا يمسح ثلاثة ايام ولا يتناول الميتة عند المخمصة
لنا ان النصوص المثبتة للرخصة لم يفصل بين مسافر عاص وبين مسافر

مطيع

مطيع الا يرى قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
والا ترى الى قوله عليه السلام ركعتان زيدت في الحضر واقرت في السفر والا ترى
الى قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها والا ترى
الى قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه ولو قيل الرخصة
ثبوتها بطريق الكرامة فلا يستحقها العاصي قلنا هذا ينتقض بالعاصي المقيم
حيث يترخص برخصة المسح يوما وليلة على انا نقول العاصي اهل للكرامة لايمانه
وقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه لا يصلح متمسكا للشافعي لانه
جاء في تفسير غير باغ اي غير طالب للحرام بعد بقاء المهجة ولا عاد اي غير متعد
حد الحاجة قوله لكنه استدراك من قوله يوثر يعني ان السفر يوثر في الرخصة
لكن السفر لما كان امرا ثابتا باختيار العبد ولم يكن موجبا ضرورة البتة لم يبح الفطر
للمسافر بعد الشروع في الصوم بخلاف المريض اذا حدث مرضه بعد الشروع في الصوم
يباح له الفطر لانه مثبت ضرورة لازمة وليس بيد العبد دفعها قوله ولو
افطر كان قيام السفر يتعلق بقوله لا يباح له الفطر يعني ان المسافر وان كان
لا يباح له الفطر بعد الشروع في الصوم لو افطر لا يلزمه الكفارة لكون السفر
المبيح للرخصة شبهة قوله ولو افطر ثم سافر الخ والفرق بين السفر بعد
الافطار وبين المرض بعد الافطار حيث لا يسقط الكفارة في الاول وتسقط
في الثاني ان السفر امر اختياري حصل وجوده بعد تقرر وجوب الكفارة كالعدم
بخلاف المرض فانه امر اضطراري علم بوجوده ان هذا اليوم لم يكن يوم صوم فصار
شبهة مسقطة للكفارة والشافعي رحمه الله يقيس المرض على السفر وبينهما بون لكن
قوله انما يتاتى في الافطار بالوقاع لان الكفارة عنده مختصة بالوقاع قوله
لما قلنا اشارة الى كون السفر من الامور المختارة بخلاف المرض قوله واما
مبحث الاكراه
الاكراه فهو نوعان هذا هو النوع الاخر من المكتسبة وقد مر تفسيره
في اول فصل العوارض اعلم ان الاكراه كامل وقاصر والكامل هو الملجئ وهو ان يكون

معدما للرضا مفسدًا للاختيار والقاصر وهو غير الملجي وهو ان يكون معدما للرضا
غير مفسد للاختيار فالملجي ما يكون بالقتل او القطع وغير الملجي ما يكون بالضرب والحبس
ثم الاكراه بجملته اى بنوعيه لا ينافي الاهلية لان الاهلية بالذمة والعقل والبلوغ ولا
يوجب وضع الخطاب ايضا لانه مبتلى والابتلا يحقق الخطاب الا يرى انه داخل تحت
خطاب قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان قوله الا يرى انه متردد
هذا استدلال على ان الاكراه لا تنافي الاهلية ولا يوجب وضع الخطاب لان فعله لما
كان مترددا بين هذه الاشيا اعني الفرض والحظر وغير ذلك علمنا ان الخطاب غير
موضوع عنه حالة الاكراه وهو لا ينافي الاهلية كما في فعل الطايع فانه فعله متردد
ايضا بين هذه الاشيا قوله بين فرض هذا فيما اذا اكره بالاكراه الملجي على شرب
الخمر او اكل الميتة او لحم الخنزير فانه يفترض له التناول في الضرورة وهذه ضرورة
ضرورة قوله وحظر وهذا فيما اكره على الزنا او على قتل المسلم فانه محظور لا يباح
اصلا بوجه من الوجوه سواء كان الاكراه ملجيًا او غير ملجي اما القتل فلقوله تعالى
وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ واما الزنا فلانه في معنى القتل لان
ولد الزنا لا اب له يربيه ويغذيه لكونه مقطوع النسب عن الزاني والام لا تقدر على كفايته
لضعفها فيهلك الولد لا محالة فيكون الزنا في معنى القتل قوله واباحة هذا
كما اذا اكره بوعيد تلف على شرب الخمر او اكل لحم الخنزير او الميتة فانه يباح له التناول على
معنى انه لا يثاب ولا يعاقب بالتناول وقولنا فيما سبق بانه فرض على معنى ان تركه
اثم قوله ورخصة هذا فيما اذا اكره على الشرك ونعوذ بالله فانه يرخص له اذا
كان الاكراه ملجيًا بوعيد تلف سواء كان تلف النفس او تلف العضو بان قال لاقتلنك
او لاقطعن يدك او اصبعك او رجلك او لاجرحنك وانما يرخص له لقوله تعالى الا من
اكره وقلبه مطمئن بالايمان ولان في الاتيان بالكلمة الخبيثة فوات حق الله
صورة لا معنى لقيام التصديق فلذلك ليس بفوات حقيقة وفي الامتناع فوات حقه
حقيقة وانما قلنا انه رخصة لانه ليس بمباح لان حرمة الكفر لا ينكشف ابدا

لكن اذا امتنع وقتل يكون ماجورا لاخذه بما هو العزيمة وبذل نفسه في مرضات
ربه وايثار حقه لحق خالقه وكذا الاكراه على ترك الصلوة بحيث يخاف فوت الوقت
فيرخص له تركها وان امتنع وقتل يكون ماجورا لانه امتنع عما هو حرام وهو ترك
الصلوة وكذا في الاكراه على الافطار في حق المقيم الصحيح وفي المبسوط ذكر صدر الاسلام
البزدوي حكم الاكراه في الصلوة والصوم كما ذكرنا الا انا ذكرناه باوجز عبارة وافهم
اشارة قوله ويأثم فيه مرة هذا اذا امتنع عما يكون رخصة قوله ولا رخصة
في القتل والجرح والزنا لان نفس غيره وعضوه كنفسه وعضوه وليس له ولاية
جعل نفس الغير وقاية لنفسه او جعل عضو الغير وقاية لعضوه بخلاف الاكراه
على اتلاف مال الغير فانه يرخص له لان حق الغير ثمه ينجبر صورة ومعنى ان كان
مثليا او معنى ان كان قيميا وفي اتلاف العضو لا ينجبر حق الغير اصلا فيكون
ظلما محضا فلا يرخص قوله اصلا يعني سواء كان الاكراه ملجيا او غير ملجي
اعلم ان ما قلنا من الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان اكبر راى المكره ان
المكره يوقع به ما توعد به واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل
اما اذا لم يعلم فلا يأثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفاء قوله مع الكامل منه
اى من الاكراه قوله ورخص اجراء كلمة الشرك اى قوله في الاكراه اى رخص في هذه
الصور اذا كان الاكراه كاملا وقد بينا قبل هذا الاكراه على الشرك وافساد الصلوة
والصوم واتلاف مال الغير اما الاكراه على الجناية على الاحرام فكما اذا اكره على قتل صيد
حيث يرخص له حتى لا يكون اثما بقتل الصيد لكن يجب الجزاء على الفاعل لا على الحامل لما
سيجي وكذا اذا مكنت المراة نفسها لا يأثم ويكون ماجورة اذا امتنعت وقتلت
قوله وانما فارق فعلها فعله هذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال كيف فارق
فعل المراة فعل الرجل ولا يرخص في الزنا للرجل اصلا بالاكراه الكامل ولا بالاكراه
القاصر ويرخص في الزنا للمراة اذا كان الاكراه كاملا فاجاب عنه وقال انما فارق
لان الولد لا ينقطع نسبته عنها اصلا فلم يكن اهلاك النفس معنى بخلاف زنا

الرجل فانه اهلاك لان نسبة الولد تنقطع عنه فلما كان لها رخصة في الاكراه الكامل دون الرجل صار القاصر شبهة درا الحد عنها دونه ويجوز ان يقال في الفرق ان حقيقة الزنا وهي سفح ماء في محل محرم محترم لا توجد منها الا انها محلها والمراة في دفع الرجل عن الزنا ناهية عن المنكر والنهي عن المنكر يجوز تركه للضرورة فلذا جاز الضرورة الاكراه بخلاف الرجل فان الزنا يوجد منه حقيقة فلا يرخص اما قوله تعالى الزانية والزاني فان اطلاق اسم الزنا عليها واسمها علم مجاز بطريق التسبيب قوله فثبت بهذه الجملة اي ثبت بالجملة التي ذكرناها وهي الفرض والحظر والاثم والاجر وغير ذلك ان الاكراه لا يبطل شيئا من اقوال المكره وافعاله الا بدليل مغير كما في الطايع بيانه ان موجب قوله انت طالق او انت حر ثبوت الطلاق والعتاق في الحال ثم اذا الحق المغير باخره شرطا واستثناء يتعين ذلك الحكم ويتعلق وكذلك في المكره حيث كان موجب اجراء الكلمة الكفر ان يكون الشخص كافرا ثم لما وجد المغير في حقه وهو الاكراه السالب للرضا المفسد للاختيار لم يحكم بكفره وان وجد اجراء كلمة الكفر وكذا موجب الزنا كان هو الحد ثم لما وجد المغير في حقه وهو الاكراه الملجي سقط ذلك لكون الاكراه شبهة قوله من الاقوال والافعال اي من اقوال المكره وافعاله قوله غيره صفة لما قبله والضمير البارز فيه راجع الى شيء من الاقوال والافعال يعني بدليل غير حكم القول والفعل كما بينا في صورة المكره على الكفر وعلى الزنا قوله وانما يظهر اثر الكره بيان هذا ان الاكراه لا اثر له اصلا في اهدار القول والفعل وانما اثره في تبديل النسبة ان يضاف الفعل الصادر من المكره الفاعل الى المكره الحامل لكن هذا فيما يصلح المكره الة كما سيجيء عند قوله واذا اتصل الاكراه الكامل فلما كان اثر الاكراه التام تفويت الرضا فسد به ما يقبل الفسخ ويتوقف على الرضا والاجازة كالبيع والاجارة قوله ولا يصح الاقارير كلها اي لا يصح اقرار المكره اصلا سواء كان الاكراه على الاقرار بما يحتمل الفسخ او لا يحتمله وسواء كان الاكراه ملجيا

او غير ملجي لوجود دليل عدم المقر به وهو الاكراه كما في الاقرار هازلا وهو الدليل على ان اقراره بما لا يحتمل الفسخ لا يصح كاملا كان الاكراه او قاصرا ما ذكر صدر الاسلام البزدوي رضي الله عنه في المبسوط واذا اكره بوعيد تلف او حبس على ان يقر بطلاق ماض او عتق ماض او نكاح ماض لا يصح اقراره ولا يواخذ به وكذلك لو اكره على ان يقر بعفو عن دم العمد فهو باطل حتى لو ادعى بعد ذلك واقام البينة على ذلك يصح دعواه ويقبل بينته قوله واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع يعني اكرهت المراة على قبولها الخلع من زوجها بالف درهم مثلا باكراه ملجي او غير ملجي فقبلت فالطلاق يقع والمال لا يجب وانما يقع الطلاق لان الزوج غير مكره فاذا كان مكرها يقع فلان يقع اذا كان غير مكره اولى لكن يقع باينا لان الخلع باين عندنا ولو كان مكان الخلع في هذه الصورة تطليقة يقع الطلاق رجعيا لان الواقع بالصريح رجعي وانما لا يجب المال لان الاكراه بنوعيه يعدم الرضا وتمليك المال لا يصح بدون الرضا فصار كان المال لم يذكر اصلا فوقع بلا مال كما اذا طلق امراته الصغيرة على مال فقبلت حيث يقع الطلاق بلا مال قوله بالسبب وهو قبول المال وقوله والحكم وهو لزوم المال في ذمة المراة قوله بخلاف الهزل اي في الخلع هذا لبيان الفرق بين الاكراه على قبول المال في الخلع وبين الهزل في الخلع على المذهبين اي على مذهب ابي حنيفة ومذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله اما بيانه على مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه فاقول ان في صورة الاكراه يقع الطلاق في الحال ولا يجب المال وفي صورة الهزل لا يقع الطلاق في الحال ولا يجب المال الا اذا شاءت المراة ثم يقع الطلاق ويجب المال وبيان الفرق ان الاكراه معدم للرضا بالسبب والحكم والهزل معدم للرضا بالحكم دون السبب فلما كان كذلك وقع الطلاق في الاكراه منجزا لانه لا يتوقف على الرضا ولم يجب المال لعدم الرضا اصلا وفي الهزل لما لم يكن بالسبب منعدما امكن القول بايجاب المال فتوقف وقوع الطلاق على قبولها المال واما بيانه على مذهبهما فاقول ان في صورة

الاكراه يقع الطلاق في الحال ولا يجب المال وفي صورة الهزل يقع الطلاق في الحال ويجب المال
وبيان الفرق ان الاكراه لما كان معدما للرضا اصلا صار كان المال لم يذكر فوقع بلا
مال والهزل لما لم يكن معدما للرضا بالسبب وجب المال تبعا للخلع قوله فكان
كشرط الخيار وعلى ما مر اي فكان الهزل كشرط الخيار من حيث الرضا بالسبب دون الحكم
على ما مر في بيان شابل للهزل قوله واذا اتصل الاكراه الكامل علم ان الاكراه
الكامل لا يخ اما ان يكون فيما يصلح فيه الفاعل ان يكون الة اولا فان صلح فلا يخ اما
ان يلزم من جعله الة تبدل محل الجناية اولا وما لا يصلح فيه الفاعل الة كعامة
الاقوال وبعض الفعل كالاكل والوطء لا ينسب فيه الفعل الصادر من الفاعل الى
الحامل لانه لا يتصور ان يتكلم انسان بلسان انسان اخر وكذا لا يتصور ان
يطا بالة غيره وما يصلح فيه الفاعل الة من غير تبدل محل الجناية ينسب الفعل الى
الحامل كما في الاكراه على اتلاف النفس او على المال حتى يلزم القصاص او الضمان
على الحامل لا على الفاعل لان للاختيار الفاسد اعني اختيار الفاعل لا يصلح
ان يكون معارضا للصحيح فينسب الفعل الى الاختيار الصحيح كان الحامل اخذ
بيده واتلف نفسا او مالا بخلاف ما تقدم حيث يقتصر الحكم على الفاعل لعدم
صلاحيته للالية وان كان اختياره في الصورتين فاسدا وما يصلح فيه الفاعل
ان يكون الة يلزم من تبديل النسبة بطلان الاكراه كما سيجيء ثم اعلم ان في اتلاف
النفس خلافا فعند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله يجب القصاص ان كان عمدا على
الحامل وعند زفر يجب على الفاعل وعند ابي يوسف لا يجب عليهما وعنده ان الدية يجب
عليهما لزفر ان الفعل منه لا من الحامل ولابي يوسف ان في الفعل شبهة
فانه من العاقل مقصورا عليه نظرا الى كونه اثما ومن الحامل نظرا الى حمله
ولذلك منع ان الفعل من ذا مباشرة ومن ذا تسببا فيقتصر منهما ولنا
ما مر والجواب عن الشافعي رحمه الله انه لا يعتبر مباشرة المكره في الطلاق والعتاق
ونحوهما حيث قال لا اختيار للفاعل اصلا مع انه له اختيارا ما حتى اختار

يكون الشريك وههنا اعتبر مباشرة المكره فاوجب عليه القصاص وامر بقتله
مع ان الشبهة مسقطة للقصاص وضرر القتل اشد من ضرر الطلاق والعتاق
قوله الى المكره بكسر الراء ولزمه حكمه اي لزم المكره حكم الفعل قوله
فيما يحتمل ذلك اي فيما يحتمل ان يكون المكره الفاعل الة قوله وذكر مثل الاكل
اشارة الى قوله فيما لا يحتمل ذلك الالة قوله والاقوال كلها كالعتاق والطلاق
والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء
والفيء لا يعمل الاكراه في هذه المواضع كذا قاله الامام الاسبيجابي وكذا في الاسلام
حيث يصح اسلامه استحسانا قوله ولذلك اذا كان عطف على قوله لا يستقيم
نسبته الى المكره يعني لا يستقيم نسبة الفعل الى الحامل وهذه الصورة كما لا
تستقيم في تلك الصورة بيانه ان المامور اذا كان يصلح الة لكن يلزم من
جعله الة تبدل محل الجناية لا يجعل الة لانه ح لا يبقى الاكراه اكراها وهو
فاسد لان فعل المامور مكرها عمل على خلاف الامر لانه اذا كان على خلافه
يكون الفعل بطوع من الفاعل لا يكره من غيره عليه فح لا يبقى الاكراه اكراها وهذا
كاكراه المحرم على قتل الصيد يلزم الكفارة على الفاعل بيانه ان الفاعل وان كان
يصلح الة لم يجعل الة لئلا يلزم تبدل محل الجناية وبطلان الاكراه لان الحامل انما
حمله على ان يجني الفاعل على احرامه او دينه لا على ان يجني على احرام الحامل فيلزم
لا محالة من تبديل النسبة تبدل محل الجناية لانه ح يصير محل الجناية احرام
الحامل وانما قلنا ان المكره انما حمله على ان يجني على احرامه او دينه لان الصيد
ليس بمعصوم لذاته لكن المحرم لا يجوز له قتل الصيد لاحرامه وغير المحرم
لا يجوز له قتل صيد الحرم لدينه الا يرى ان صيد الحرم اذا خرج من الحرم للحلال
قتله بخلاف الاكراه على قتل المسلم حيث يجعل الفاعل الة في حق لزوم القصاص
على الحامل لانه لا يلزم من جعله الة تبدل محل الجناية لان المحل هو الادمي
المعصوم وهو لم يتبدل من تبديل النسبة الى حق الاثم لم يجعل الة حتى

ويلزم من بطلان الاكراه ان يكون الفعل الى الحامل الاكراه وهو لازم الحامل ... لان نسبة الفعل الى الحامل ... عن الاكراه ... وهو بالاتفاق ... الا نفس ... فظهر ... والله اعلم

قلنا ان القاتل ياثم لبلا يتبدل المحل في حق الاثم لان القتل من حيث انه
سبب الاثم جنايه على دين المباشر ولهذا يعزر القاتل عند ابي حنيفة ومحمد
رضي الله عنهما بخلاف المكره على اتلاف المال حيث لا ياثم لان المال غير معصوم لذاته
بل لحق غيره وحق الغير ينجبر بالمثل او بالقيمة قوله الا ان المحل اي
محل الجنايه حقيقة غير الذي تلاقيه الاتلاف صورة ومحل الجنايه حقيقة
هو احرام الفاعل او دينه كما قلنا والذي يلاقيه الاتلاف صورة هو الصيد
قوله وكان ذلك يتبدل اي كان محل الاكراه متبدلاً قوله بان يجعل آلة
اي بان يجعل الفاعل آلة للمكره وهو بكسر الرا قوله مثل اكراه المحرم من اضافة
المصدر الى المفعول والفاعل محذوف تقديره مثل اكراه المحرم المحرم والدليل
على تقدير الفاعل محرماً قول المصنف بعد هذا فيصير محل الجنايه احرام المكره
بكسر الرا قوله ان ذلك بكسر الهمزة جزاء قوله اذا كان وانما قلنا ان
الهمزة مكسورة لان ان المكسورة تقع في مظان الجملة بخلاف المفتوحة والجزاء يقع
جملة لا مفرداً او تقديره فان ذلك بالفا لان الجزاء وقع جملة اسمية الا ان
المصنف حذف الفا توسعاً في الكلام وذلك اشارة الى الفعل قوله تقتصر
على الفاعل اعلم ان اقتصار الفعل على الفاعل لا بمعنى ان الحامل لا يواخذ
لان الحامل اذا كان محرماً يجب عليه الجزاء لان الدال يجب عليه الجزاء اذا
كان محرماً فلان يجب الجزاء على المكره الحامل والاكراه اشد من الدلالة اولى
بل على معنى ان الفعل الصادر من الفاعل لا يجعل كانه وقع من الحامل بان يجعل الفاعل
معذوراً في لحاق جزاء الفعل على الفاعل كما كان معذوراً في لحاق الجزاء في صورة
الاكراه على القتل حيث وجب القصاص على الحامل فحسب قوله لان المكره بكسر
الرا والضمير المستتر في حمله راجع اليه والبارز راجع الى الفاعل قوله
ان يجني اي الفاعل والضمير في نفسه وفي دينه وفي لغيره في الموضعين راجع
الى الفاعل قوله وفيه خلاف المكره بكسر الرا اي في جعل الفاعل

آلة لغيره خلاف المكره وقد بينا قوله وعود الامر الى المحل الاول عطف
على قوله خلاف المكره والمراد من الامر الفعل والمراد من المحل محل الفعل
والمراد من المحل الاول هو المكره الفاعل وانما قلناه لان الاصل ان يكون الفعل
الصادر من شخص مضافاً الى ذلك الشخص لكنا بدلنا النسبة نسبة شرعية
في صورة الاكراه على القتل واتلاف المال واضفنا الفعل الموجود من المامور
الى الحامل بكون المامور صالحاً للالة كما عرفت وصار الحامل محلاً ثابتاً للفعل
وهنا في صورة اكراه المحرم لو بدلنا النسبة من الفاعل الى الحامل يلزم عود
الامر الى الفاعل وهو فاسد للزوم نفي التبديل من اثبات التبديل ولزوم
عدم الاكراه من وجود الاكراه وهو محال للزوم الجمع بين النقيضين فان
قلت لا نسلم انه يلزم عود الامر الى الفاعل قلت انما يلزم العود لان اثر
الاكراه انما يبقى اذا كان فعل المامور على وفاق الامر لا على خلافه وههنا
لو اضفنا فعل الفاعل الى الحامل لاكراهه لا يبقى الوفاق لان الحامل ما اراد
ان يكون الجناية واقعة على احرامه بل اراد وقوع الجناية على احرام الفاعل
او دينه فيضاف الفعل الى المحل الاول وهو الفاعل لعدم بقاء الوفاق
فيلزم العود لا محالة فيلزم منه نفي من اثبات وعدم من وجود وهو باطل
فافهم فانه بيان شاف وتحقيق كاف وبيت نسخة جلاها قلمي من بين كلي قوله
ولهذا قلنا ان المكره بفتح الرا ايضاح لما بين قبل هذا وهو ان ما يتصور ان يكون
الفاعل فيه آلة لغيره لكن يلزم منه تبدل محل الجنايه فان ذلك يقتصر على الفاعل
ومعنى الاقتصار امر مرة بيانه ان القاتل المامور وان كان يصلح ان يكون
آلة للامر في حق الاتلاف لكنه لا يصلح آلة في حق الاثم لان غرض الحامل من الاكراه
ان ياثم الفاعل في الاثم عند اختياره قتله على روح غيره فلو قلنا بتبديل النسبة
في حق الاثم يلزم تبدل محل الجنايه فيكون محل الجناية دين المكره الحامل بعد
ان كان دين المكره الفاعل وفيه عود الامر الى المحل الاول على ما مر بيانه

وانما قلنا بعد ان كان دين الفاعل لان الفاعل اثم باختيار روحه على
روح غيره لان الذنوب بعزائم القلوب اذا اتصلت بالفعل الاختياري
والاتصال حاصل لان فعل الفاعل لو لم يكن اختياريا لكان اضطراريا فيلزم
ح ان يكون امر الحامل اياه بمنزلة امره للجاري ان احرق فلا يبقى ح
للمكره اثرا اصلا قوله وهو لا يصلح في ذكر الة اي القاتل لا يصلح في المانع الة
قوله به اي بجعل القاتل الة قوله وكذلك قلنا في المكره بفتح الراء هذا ايضا
ايضا عطفا على قوله قلنا ان المكره على القتل بيانه انه اذا باع مكرهها ومسلم
مكرهها يقتصر تسليمه عليه حتى يثبت الملك بالقبض لكن على وجه الفساد
لعدم الرضا وفايدة ثبوت الملك فاسدا ان المشتري اذا تصرف فيه ما لا يحتمل الفسخ
لا ينفسخ البايع لكن له الخيار في التضمين ان شا ضمن الحامل وهو يرجع على
المشتري وان شا رجع على المشتري واذا تصرف فيه المشتري ما يحتمل الفسخ
فله ان ينفسخه وان تداولته الايدي وان شا اجاز وانما قلنا ان التسليم يقتصر
عليه لانه لو لم يقتصر وجعل كان الحامل هو المسلم الى المشتري يلزم ح تبدل
محل الاكراه وعود الامر الى المحل الاول وفساده وبيناه وانما قلنا انه
يلزم تبدل المحل لان محل الاكراه هو المبيع المغصوب فلو قلنا بتبديل النسبة
يلزم ان يكون المحل هو المغصوب لان الحامل ليس له ولاية تسليم ملك الغير
برفع الموانع فيكون بالتسليم غاصبا فيلزم تبدل المحل لا محالة وكذا يلزم تبدل
ذات الفعل ايضا لانه يلزم ان يكون التصرف في البيع بالاتمام غصب
محضا هذا الذي قلنا من ثبوت الملك فاسدا مذهب علمائنا الثلاثة
رضي الله عنهم وعند زفر رحمه الله لا يثبت الملك لانه بيع موقوف الى الاجازة فصار
الحامل كانه هو البايع والمسلم الا ترى انه يضمن قيمة العين قلنا انه اكره
على بيع مزيل للملك ولا شك فيه وقد اتى بذلك البيع لانه اطاع فيما اكره عليه ولو
لم يكن مطيعا لم يكن مكرهها في الفعل الا انه فاسد لفوات الرضا فلا يبطل

لا المغصوب

214 الملك قبل القبض ولا نسلم انه صار كانه هو البايع والمسلم لانه ليس في وسعه بيع مال
غيره وتسليمه برفع الموانع على وجه يصير سببا للملك وفي وسعه الدفع وفي هذا
المعنى يصلح ان يكون المامور الة له فيصير الحامل ح بالاكراه على البيع والتسليم
دافعا مال غيره ودفع مال الغير بلا رضاه غصب فيضمن وهذا معنى قول المصنف
وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب فافهم وهو اعني قوله نسبناه جواب
سوال بان يقال لما اقتصر التسليم على المامور فلم يضمن الحامل فاجاب عنه به وقد اندرج
الجواب فيما قلنا قوله واذا ثبت انه امر حكمي جرنا اليه هذه الجملة اعني قوله جرنا
عنه لقوله وهي قوله حكمي بيان هذا ان المصنف رحمه الله ذكر قبل هذا نسبة الفعل
الى المكره الحامل واراد بتلك النسبة نقل الفعل من الفاعل الى الحامل حكما لا حسا
لان الفعل عرض اذا وجد في محل لا يتصور انتقاله عنه وبني على ذكر هذه المسئلة فقال
واذا ثبت انه امر حكمي يعني لما ثبت ان الفعل امر حكمي لا حسي استقام الفعل
في الامر المعقول لا في المحسوس حتى قلنا ان المكره على الاعتاق بجانبه الجاي هو
المتكلم حتى يكون الولاء للفاعل دون الحامل وانما قلنا ان المتكلم بلفظ الاعتاق
هو المامور لا الامر لان الكلام امر حسي لا يحتمل النقل والمنتقل الى الحامل
هو الاتلاف لان معنى الاتلاف معقول حتى يكون للفاعل تضمين الحامل ولا يقال
ينبغي ان لا ينتقل الاتلاف الى الحامل حيث لم ينتقل الاعتاق اليه لانا نقول لا
ملازمة بينهما لانه ربما يوجد الاتلاف ولا يوجد الاعتاق كما اذا قتل العبد
واتلفه بشهادة الزور وكذا يوجد الاعتاق ولا يوجد الاتلاف كما في اعتاق
الوكيل حيث لا يكون ضامنا فلما ثبت عدم الملازمة بينهما وقد علمنا ان
الحامل هو الذي الجاه واضطره الى الاعتاق قلنا ان الفاعل لا يصلح ان يكون
الة في التكلم بلفظ الاعتاق فلا ينتقل ويصلح ان يكون الة في الاتلاف
الحاصل في ضمن الاعتاق فحينئذ فينتقل وهذا هو المراد من قوله لانه ينفصل
عنه في الجملة اي لان الاتلاف منفصل عن الاعتاق قوله باصله اي باصل

الاتلاف قوله وهذا عندنا اي الذي بيناه في الاكراه الى الموضع هو قولنا لا قول
الشافعي ثم ذكر قول الشافعي فقال تصرفات المكره على قوله ان كانت قولا يكون لغوا
كالنكاح والطلاق والعتاق وغيرها لعدم الاختيار الا اذا كان بحق كاكراه
الحربي على الاسلام بخلاف اكراه الذمي فانه لا يصح اسلامه فان الاكراه ليس
بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون وكذا اكراه القاضي المديون على بيع ماله
بحق فيصح وان كانت تصرفاته فعلا فان كان الاكراه عذرا يبيح للفاعل الفعل
بطل حكم الفعل عن الفاعل ونسب الى الحامل كما في الاكراه على اتلاف مال الغير
الا اذا لم يمكن نسبة الفعل الى الحامل فح يبطل حكم الفعل اصلا كما في الاكراه على شرب
الخمر وافطار صوم رمضان حتى لا يجب الحد ولا يفسد الصوم وان كان عذرا لا
يبيح الفعل كالاكراه على الزنا والقتل يقتصر الفعل على الفاعل حتى يجب حد الزنا
والقصاص على الفاعل ثم لا تفاوت بين الملجي وغير الملجي والجواب قلنا لا نسلم عدم
الاختيار الا ترى انه اختار لنفسه ما هو ايسر وارفق دون ما هو اعسر
واشق ولئن سلمنا لكن يرد عليه الاكراه على الزنا والقتل لان الحد
يندرئ بالشبهة والفاعل لما كان عديم الاختيار كيف وجب عليه الحد
والقصاص عنده وقوله لا تفاوت بين الملجي وغير الملجي فلا نسلم ذلك
لان ضرب سوط او سوطين يحصل من الشبان لعبا فهل يعتبر مثل ذلك
ملجيا الا اذا كان التهديد بضرب سوط على موضع يخاف منه التلف فح يكون
ملجيا عندنا ثم يقول الاكراه مفسد للرضا وما كان شرطه الرضا فيفسد
بالاكراه كالبيع والاجارة وما لا فلا كالطلاق والعتاق قوله وهذا في الاقوال
اما في الافعال فما كان يحتمل ان يكون الفاعل فيه آلة من غير تبدل
المحل ينسب الى الحامل والا فيقتصر على الفاعل لما قلنا قوله بغير حق
احتراز عما اذا كان بحق فانه يكون صحيحا كما بينا قوله لم يكون
ترجمة عما في الضمير اي يكون القول بيانا عما في القلب فيبطل اي القول

عند عدمه اي عند عدم القصد والاختيار والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل
لعدم الرضا في الصورتين وتمامه اي تمام الاكراه بان يجعل عذرا اي بان
يجعل الاكراه عذرا له اي للمكره الفاعل قوله والا فيبطل اصلا اي
وان لم يمكن نسبة الفعل الى المكره الحامل يبطل حكم الفعل اصلا

باب حروف المعاني

ارتفع الباب
بالخبرية لقوله والذي وهو اسم موصول والجملة الواقعة بعده صلته اعني الجملة
الفعلية والمراد من حروف المعاني الحروف الموضوعة للمعاني كالتعقيب
والتراخي وغيرهما وهي احتراز من حروف الهجاء وتاخير هذا الباب لقلة
مسايله قوله فشطر من مسايل الفقه وقع في موضع الاعتذار لاهل الاعراض
اذا قالوا ان هذه الحروف تتعلق بعلم النحو لا بعلم الاصول والشطر في اللغة
النصف والمراد منه البعض مجازا قوله والاصل فيه الواو اي الاصل
في العطف الواو لكونه موضوعا للاشتراك بين الشيئين فحسب وغيره
موضوع للاشتراك والجمع بين الشيئين مع معنى اخر كالترتيب وغيره ولا
شك ان المفرد اصل والمركب فرع وانما ذكرنا الاشتراك مطلقا ليشمل الاشتراك
في الحكم والاعراب او في الاعراب دون الحكم كما في بل قوله هي لمطلق الجمع عندنا اي الواو
لمطلق الجمع عندنا وعليه اجماع اهل اللغة وانما قيد بقوله عندنا لان الشافعي ذكر
في احكام القران ان الواو للترتيب وزعم ان الترتيب في الوضوء فرض بمفهوم
الواو وقد انكر عليه اكثر اصحابه في هذا لان هذا قول لم يقل به احد مخالف لموضوع
اللغة وهو سهو منه لاستعمال الواو في مقام لا يحتمل الترتيب اصلا كقولهم تضارب
زيد وعمرو واشترك بكر وخالد والدرهم بين زيد وعمرو فهل احد يقول ان
التضارب يحصل من زيد قبل عمرو او يحصل الاشتراك من بكر قبل خالد او يكون
الدرهم متعلقا بين زيد الى ان يجيء المرتب وهذا فاسد بمرة ولذلك قولهم سيان
زيد وعمرو فلو كان في هذه المواضع امكان الترتيب لكان استعمال الفاء جايز

[illegible]

والعجب من الغزالي انه قرع صفاه الحسن البصري رضي الله عنه وطعن على مالك
رضي الله عنه وشنع على ابي حنيفة رضي الله عنه في اخر منخوله فقال واما ابو حنيفة
فلم يكن مجتهدًا لانه كان لا يعرف اللغة وعليه يدل قوله لو رماه بابا قبيس
ثم غفل عن سهوه امامه ولقد صدقوا في قولهم حبك الشي يعمي ويصم والجواب عنه
من وجوه احدها انا نقول لا نسلم ان ابا حنيفة رضي الله عنه تكلم بهذه الكلمة اصلا وما
ذاك الا افترا عليه فاية مسلة تعلقت بها واي كتاب من كتب اصحابه حواها
واي دليل عليها والله والله ان بعض الظن اثم والثاني فرضنا انه تكلم بهذه
الكلمة لكن لا نسلم انه خطا لانه يجوز بطريق الحكاية مثل الا ترى الى ما ذكر
صاحب الكشاف في فواتح الكشاف وجوز مثل ما قلنا بطريق الحكاية
واستشهد بالاشعار كقوله وجدنا كتاب بني تميم احق الخيل بالركض
المعار برفع القاف والراد البيت لبشر ابن ابي حازم مذكور في ديوان المفضل
الصبر ايضا ولقول ذو الرمة سمعت الناس ينتجعون غيثا فقلت
الصيدح انتجعي بلالا برفع السين يعني لما سمعت هذا الكلام وهو الناس
يطلبون نظرا فقلت لناقتي اطلبي نوال بلال ابن ابي برده وكقول
الاخر تنادوا بالرحيل غدا وفي ترحالهم بنفسي يروى برفع الرحيل ونصبه
وكقول اهل الحجاز في استعلام رايت زيدا من زيدا وكقولك دعني من
تمرتان لمن يقول عندك تمرتان ولا يبكر الحكاية وهي ان ينقل الامر على
ما كان الامر لا يمس علم الاعراب او من له مسّ من الجنون والجنون فنون
والثالث فرضنا انه خطا كما زعم هذا القايل لكن لا نسلم ان الشخص لا يكون
مجتهدًا اذا اخطا في شي لان القول باصابة كل مجتهد ليس بمذهب المسلمين
بل المجتهد يجوز له الخطا والصواب لانه ليس بمعصوم ثم نقول هلا اورد
الغزالي في كتابه ما اخذ اهل اللغة على امامه من الغلط في اشيا
الاول قوله في الاحكام ذكر اذني لا يقولوا اي لا نكثر عليكم

216 وانما معناه لا تميلوا والثاني قوله في كتاب هذا ان الواو للترتيب وهي لمطلق
الجمع والثالث قوله في كتابه ما مالح وانما هو ماء ملح كقوله تعالى ملح اجاج والرابع قوله
واذا اشلى كلبه يريد به اذا اغراه وانما يقال اشلاه اذا استدعاه والخامس
قوله الغرم الهالك وانما الغرم اللزوم الى غير ذلك ثم الغزالي شنع في كتابه المنخول
في اشيا من غير حجة على دعواه ولا دليل على ما حصل له فلولا اطالة الكتاب لاوردناه
واوردناه برد لا يرد على وجه تتعب روحه عما فعله يده ولسانه والله انا كنا
نعتقد غاية الاعتقاد لاجل ما جمع في احيايه من كلمات المشايخ بالنظر الى الظاهر
ثم لما راينا من طعنه على الكبار بلا اقامة برهان حصل بنا ما حصل ولقد صدقوا
في قولهم تسمع بالمعيدي خير من ان تراه اللهم ارزقنا الصدق والوفا ولا تجعل
في قلوبنا غلا للذين آمنوا وهب لنا من امرنا رشدًا قوله وايمة الفتوى الايمة
جمع امام والفتوى جواب الحادثة قوله وانما يثبت الترتيب هذا جواب
سوال مقدر وهو ان يقال يرد على ما قلتم ان الواو لمطلق الجمع قول ابي حنيفة رحمه الله
في قول الرجل ان نكحتها فهي طالق وطالق وطالق حيث قال بوقوع الواحدة
اذا وجد الشرط فلو كان الواو لمطلق الجمع لا للترتيب لكان ينبغي ان يقع الثلاث
فاجاب عنه وقال انما ثبت الترتيب فيه لا بمقتضى الواو بل باعتبار ان الجزا
متعلق بالشرط مرتبًا الاول بلا واسطة والثاني بواسطة واحدة والثالث
بواسطتين ثم ثبت الترتيب حال التكلم نزل عند وجود الشرط كذلك فلما نزل
الاول قبل الثاني والثالث بانت فلم يبق للثاني والثالث محل وعندهما يقع الثلاث
لا باعتبار ان الواو عندهما للمقارنة بل باعتبار ان زمان الوقوع لم يوجد
التفريق وانما التفريق في التعليق فوقعت جميعًا والجواب ان الواقع عند
وجود الشرط ما هو الملفوظ المتعلق بالشرط لا غيره فيقع الجزا كما علق
متبين بواحدة لا الى عدة هذا فيما اذا قدم الشرط اما اذا اخر الشرط يقع
الثلث بالاتفاق لان الشرط مغير واذا وجد في اخر الكلام مغير يتوقف

اوله على اخره كما في الاستثناء قولــه وفي قول المولى هذا جواب سوال
بالعطف على قوله ان نكحتها وهو ان يقال يرد على ما قلتم ان الواو لمطلق
الجمع لا للترتيب قولكم فيما اذا زوج الفضولي امتين بدون اذن المولى
فقال المولى اعتقت هذه وهذه حيث يبطل نكاح الثانيه فلو كان للجمع المطلق
لصار كانه قال اعتقتهما ولصح نكاحها جميعا فاجاب عنه وقال انما بطل نكاح
الثانيه في هذه الصورة لان صدر الكلام لا ثبات العتق وليس في اخره ما يغير
الاول لان العتق الثاني لا ينافي العتق الاول فلم يتوقف الاول على الثاني فلما
لم يتوقف انعدمت المحلية في حق الثانيه لان الامه ليست بمحلله مضمومة الى الحرة
لقوله عليه السلام لا تنكح الامه على الحرة قولــه الفضولي بضم الفا نسبه الى جمع
الفضل لمعنى الزياده ويراد به في الاصطلاح من يتصرف في حق الغير بدون اذنه
قولــه في حق الثانيه اي في حق الامه الثانيه قوله فبطل الثاني اي نكاح الامه الثانيه
بعتقها اي بعتق الاولى قولــه بخلاف ما اذا زوج الفضولي اختين هذا جواب
سوال وهو ان يقال لم قلتم ان الواو ليست للمقارنه وقد قلتم ببطلان نكاح
اختين اذا زوجها الفضولي في عقدتين فقال المولى اجزت هذه وهذه
كما اجازتهما معا فاجاب عنه قال انما بطل العقدان جميعا لان صدر الكلام
لجواز النكاح بين الاختين فلما كان في اخر الكلام مغير توقف اول الكلام
على اخره فلزم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا لا لان الواو تقتضي
المقارنه قولــه به اي بصدر الكلام اخره اي اخر الكلام عنه اي عن النكاح
قولــه بمنزلة الشرط والاستثناء حيث تغير اول الكلام قولــه
وقد يدخل الواو على جملة كاملة اعلم ان الواو اذا حصلت بين الجملتين
لا يوجب الشركة في الحكم حتى اذا قال رجل لامراته هذه طالق ثلاثا وهذه
طالق يقع على الثانيه واحدة لا ثلاث لان الشركة في حكم الاولى لاحتياج
الثانيه واذا تمت الثانيه فلا احتياج وليست الشركة بمقتضى

العطف الا يرى الى صور العطف بلا وبل ولكن كما في قولك جاني زيد لا عمرو
بل وكقولك جاني زيد بل خالد وكقولك ما رايت زيدا لكن عمروا فهل ترى قط في هذه
الصور شركة في الحكم سوى ان الاشتراك في الاعراب حاصل وليس كلامنا
فيه ويسمي بعضهم هذه الواو واو النظم وواو الابتداء وظن ظان فاسدا بانه
لو كان للعطف لزم الجمع بين الجمل المتناقضة كقولهم اكرمت زيدا واهنت
عمروا ولا نسلم لزوم التناقض وانما يلزم ذلك اذا كان مقتضى العطف الجمع
بين معنى الجملتين لا محاله ونحن لا نسلم ذلك لما اريناك من صور العطف بالحروف
الثلث وانما العطف للجمع والجمع حاصل فيما اورده من التقابل بين الاسناد كما
في قولك زيد كاتب وعمرو شاعر قولــه ولهذا قلنا ايضاح لقوله لان الشركة
في الخبر بيانه ان الشركة انما وجبت لافتقار الكلام الثاني قلنا ان الناقصة
من الجملتين يشارك الكاملة فيما كملت به بعينه حتى قلنا بوقوع الواحده عند
ابي حنيفه رضي الله عنه في قول الرجل لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق لان الثاني اعني قولــه وطالق قد تعلق بعين ذلك الشرط
فوقع على الترتيب الملفوظ كما علق فلو لم يكن الثاني متعلقا بعين ذلك الشرط
واقتضى الاستبداد اعني الانفراد بشرط على حده وقعت ثنتان بالاتفاق
وصار كانه اعاد الشرط وقال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان دخلت
الدار بخلاف ما اذا قال فلانه طالق وفلانه حيث يصير كانه اعادها لتمت به
الاولى لان الاشتراك في تطليقة واحده لا يتصور كما في قولك جاني زيد وعمرو
حيث يصير كانه قال جاني زيد وجاني عمرو لان الشركة في مجي واحد لا يتصور
لان المجي عرض لا يقبل الانقسام فمحال ان تجي الشخصان بمجي واحد فلا جرم
قدرنا لكل واحد مجيئا على حده قولــه بعينه اي بعين ما تم به الاولى
وقوله بعينه اي بعين ذلك الشرط المذكور قولــه ولا يقتضي الاستبداد
به اي ولا يقتضي الثاني الانفراد بالشرط قولــه كانه اعاده اي كان المتكلم

بالعتق أعاد الشرط قوله وقد يستعار الواو للحال لمعنى الجمع لمعنى قد يستعار
الواو في معنى الحال مجازا لوجود معنى الجمع في الحال كما في العطف الا يرى ان الحال
يجامع ذا الحال كالمعطوف يجامع المعطوف عليه كما في قوله تعالى وفتحت ابوابها
اى ابواب الجنة والتقدير جاوها وابواب الجنة مفتحة وانما ذكر الرب تبارك
وتعالى بحرف الواو حين ذكر الجنة ولم يذكر الواو حين ذكر جهنم اشارة الى
ما لا يحصى من كرمه فافهم وقال علماونا رضى الله عنهم في قول الرجل لعبده ادالى
الفا وانت حر ان الواو فيه للحال اى والحال انك حر عند ادائك لا يعتق
العبد في الحال لان الاحوال شروط وكذا اذا قال للحربى انزل وانت آمن
اى والحال انك آمن عند نزولك حتى لا يثبت الامن ما لم ينزل لما قلنا
قوله واما الفاء فانه للوصل والتعقيب وعليه اجماع اهل اللغة
واليه الفتوى وانما قيد بقوله للوصل احترازا عن كلمة ثم فانها
للتعقيب لكن مع التراخي قوله ولهذا قلنا ايضاح لكون الفاء
للوصل والتعقيب يعنى قلنا في قول الرجل ان دخلت هذه الدار فهذه الدار
فانت طالق ان الشرط دخول الدار الثانية بعد الاولى بلا تراخ حتى اذا دخلت
الثانية بعد الاولى بتراخ او دخلت الثانية قبل الاولى لا تطلق بخلاف ما اذا
قال وهذه الدار قوله ان الشرط بكسر الهمزة متصل بقوله قلنا قوله
وقد يدخل الفاء على العلل اعلم ان الاصل في الفاء ان يدخل على الحكم دون العلة
لان وضع الفاء للتعقيب والحكم يعقب العلة كما في قولهم جاء الشتاء
فتاهب وضرب فاوجع واطعم فاشبع الا انه ربما يدخل على العلة اذا كانت
يقبل الامتداد لان الممتد يحصل فيه معنى التعقيب كما في قولهم ابشر فقد
اتاك الغوث وقال الحانقاهى فيه نظر لان اتيان الغوث قد يدوم وقد
لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال والصواب ان هذا فاء دخل في جواب
الامر لتضمنه معنى الشرط والجزاء فاقول لا نسلم ان هذا بناء الحكم على الاحتمال

218 بل هو بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم عارض
في الثابت ولا نسلم انه فاء الجواب لانه ح ينقلب المعلول علة والعلة معلولا
فيفسد المعنى لانه يصير ح تقدير الكلام ان ابشرت فقد اتاك الغوث
وفساده يعلم بادنى فكر ان شاء الله والابشار والفرح قوله ولهذا قلنا
ايضاح لقوله تدخل الفاء على العلل اذا كان ذلك مما يدوم بيانه ان الفاء لما جاز
دخولها في العلة اذا دامت قلنا في قوله ادالى الفا فانت حر انه يعتق
في الحال لان العتق صفة دايمة فاشبه المتراخى اى اشبه العتق المتراخى
وتقدير الكلام ادالى الفا لانك حر يعنى لانك اعتقتك ولذا اذا قال للحربى
انزل فانت آمن انه يكون امنا نزل او لم ينزل لان تقديره لانك آمن
ولم يجعل تقدير الكلام في الاول اف ادبته وفي الثاني ان نزلت لان الاصل
عدم الاضمار وكلا منا بدون الاضمار صحيح قوله واما ثم فللعطف على
سبيل التراخى والمراد من التراخى ان يكون وجود المعطوف بعد وجود
المعطوف عليه بمهلة بخلاف المعطوف بالفاء فانه بعد المعطوف عليه بدون
مهلة كما في قولك جاءني زيد ثم عمرو هذا بالاتفاق والاختلاف في كيفية
التراخى فعند ابى حنيفة رضى الله عنه هو ان يكون بمنزلة الاستيناف بالمعطوف
بعد السكوت عن المعطوف عليه ليحصل كمال التراخى لانه ح يصير التراخى
من حيث التكلم والحكم وعندهما التراخى في الحكم لا في التكلم لمراعاة معنى العطف
وما قاله ابو حنيفة رضى الله عنه احق لان الاصل في كل موجود ان يكون موجودا
من كل وجه لا من وجه دون وجه وقولهما يقتضى ان يكون التراخى من وجه
دون وجه ولا نسلم ان العطف يقتضى الفصل بين الشيئين لا محالة الا يرى
انك اذا قلت جاءني زيد راكبا تقاد بين يديه الجنايب من اقصى بلاد الغرب
ثم عمرو وكم بين المعطوف عليه من الفصل بيان الاختلاف يظهر في قوله
لامراته قبل الدخول انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابى
حنيفة رضى الله عنه

يقع الاول ويلغوا الباقي وعندهما يتعلق بالجميع ويقع الواحد
عند الشرط ويلغوا الباقي وفي المدخول بها يقع الاوليان وتتعلق الثالثة
عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يتعلق ويقعن جميعا هذا فيما اخر
الشرط اما اذا قدمه ففي غير المدخولة عند ابي حنيفة رضي الله عنه يتعلق
الاول ويقع الثاني ويلغوا الثالث وعندهما تتعلق الكل فلا يقع عند
وجود الشرط الا الاول وفي المدخولة بها عند ابي حنيفة يتعلق الاول
ويقع الاخيران في الحال وعندهما يتعلق الكل ويقع الكل عند الشرط
قوله كانه مستانف حكما يروى بكسر النون وفتحها وقد حصل لي
السماع عند بعض شيوخي بالكسر وعند بعضهم بالفتح وجه الكسر
على ارادة المتكلم ووجه الفتح على ارادة الكلام اي كان المتكلم مستانف
او كان الكلام مستانفا حكما اي من حيث الحكم لا من حيث الحقيقة
لانه لم يستانف حقيقة لوصل المعطوف بالمعطوف عليه لكن جعل بمنزلة
المستانف قوله بكمال التراخي اي للقول بكمال التراخي وبيان
الكمال مر قوله في الوجود اي في وجود الحكم وهو الطلاق دون التكلم
وهو السبب قوله وقد يستعار بمعنى الواو ووجه الاستعارة
هو الاتصال بين ثم والواو من حيث ان الواو لما كان موضوعا لمطلق
الجمع دل باطلاقه على الجمع بالتراخي وانما لم يحمل على الحقيقة في قوله تعالى ثم كان
من الذين امنوا بل حمل على المجاز لان اول الاية وهو قوله تعالى فلا اقتحم
العقبة وما ادريك ما العقبة فك رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة
يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة يدل على تقدير الحمل على
الحقيقة ان يكون النجاة للعبد قبل الايمان فحمل على المجاز لاجل هذا
كما في قوله تعالى ثم الله شهيد اي والله شهيد لان التعقيب والتراخي
في صفاته تعالى لا يجوز قوله تعالى فلا اقتحم العقبة قال الازهري

219
معناه فلم يقتحم العقبة الشاقة اي لم يقطعها واقتحامها فك رقبة اي الجواز
عليها يكون بفك رقبة وقال رقبة وقال ابن عرفة فلا اقتحم العقبة اي
لم يتحمل الامر العظيم في طاعة الله تعالى قوله ذي مسغبة اي ذي مجاعة
قوله ذا مقربة اي قرابة قوله ذا متربة اي لصق بالتراب من فقره
قوله واما بل فموضوع لاثبات ما بعده اي فهو موضوع والضمير في بعده
راجع الى بل وكذا في قبله وهذا معنى قولهم بل للاضراب عن الاول والاثبات
للثاني الا يرى انك في قولك جاءني زيد بل عمرو اثبت المجيء اولا لزيد ثم اضربت عليه
اي اعرضت عنه واثبته لعمرو واعلم انه لو قال لامراته المدخول بها انت
طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا بالاتفاق ولو قال لفلان علي الف
درهم بل الفان ففيه خلاف فعند زفر يلزمه ثلثة الاف قياسا على الطلاق
والجامع عدم قدرته على ابطال الاول وعند علمائنا الثلاثة يلزمه الفان والفرق
بينهما ان كلمة بل لتدارك الغلط والطلاق لا يحتمل التدارك والاقرار يحتمله
لانه اخبار كما في قولك سني ثمانون بل تسعون لا يفهم منه ان سنه
تسعون منضما الى ثمانين بل يفهم منه ان سنه ثمانون مع عشر اخرى
ففي قولك بل الفان كذلك يعني على الف اخرى مع هذه الالف المتقر به اولا ولهذا
قلنا انه لو قال كنت طلقت امس زينب واحدة بل ثنتين يقع الثنتان
لانه اخبار يحتمل الغلط بخلاف الانشاء اما في غير المدخول بها لو قال انت
واحدة بل ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا في التنجيز
اما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت واحدة بل ثنتين اولا بل
ثنتين يقع الثلاث بالاتفاق وهذا في المدخول بها ظاهر وكذا في غير المدخول
بها لانه لما علق الاول لم ينتف المحلية بخلاف صورة التنجيز والفرق لابي
حنيفة بين العطف بالواو وبين العطف ببل اذ في العطف بالواو لا يقع الا
الواحدة في غير المدخول بها وفي العطف ببل يقع الثلث ان الواو للعطف

على وجه التفريق فلما وقع الاول بانت المراة وانتفت المحلية وبل
للعطف وجه الابطال وليس في وسعه ابطال الاول فلم يثبت وفي وسعه
اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم ينتف المحلية بعد لكون الاول
معلقا فيثبت ما في وسعه فصار كانه قال لا بل انت طالق ثنتين
ان دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة اليمينين وليست احدى اليمينين
باولى من الاخرى فوقعتا جميعا عند الشرط بخلاف صورة العطف
بالواو فان اليمين هناك واحد فوقعت كما علقت مرتبة فبانت
بالاولى قوله ليتصل به بغير واسطة اي ليتصل الثاني بالشرط
بلا واسطة لانه رجع عن الاول بخلاف العطف بالواو قوله فيصير
بنصب الراء معطوف على قوله ليتصل قوله فيثبت ما في وسعه
وهو افراد الثاني بالشرط قوله واما لكن فللاستدراك بعد النفي
والمراد بالاستدراك ازالة الوهم اعلم ان العطف بلكن انما يكون
بعد النفي اذا كان عطف مفرد على مفرد اما اذا كان عطف جملة على
جملة يقع بعد النفي والاثبات لكن الشرط ان يكون الثانية نفيا
اذا كانت الاولى اثباتا كما ان الشرط ان يكون الثانية اثباتا اذا كانت
الاولى نفيا فمعنى هذا قالوا ان لكن تجي لتدارك قصة مخالفة الى قصة
مخالفة بيانه في المفرد قولك ما جاءني زيد لكن عمرو فلو قلت جاءني زيد لكن
عمرو لا يجوز بخلاف العطف بكلمة بل وبيانه في الجملة اذا كانت الاولى
اثباتا قولك جاءني زيد لكن عمرو لم يجي وبيانه في الجملة اذا كانت الاولى
نفيا قولك ما جاءني زيد لكن عمرو جاءني وينبغي لك ان تعرف ان المخالفة
بين الجملتين لا يلزم ان يكون صريحا بل قد يجوز المخالفة من جهة
المعنى كما في قولك زيد عالم لكن عمرو جاهل والجملة الثانية وان كانت
اثباتا بعد اثبات تضاد الاول من جهة المعنى فانه نفي بعد اثبات

في المعنى لان الجهل ضد العلم وينبغي لك ان تعرف ايضا ان لكن انما يكون
للعطف اذا كانت مخففة فاذا كانت مشددة فلا ثم اعلم ان مذهب يونس
ان لكن ليست بحرف عطف وان الاسم بعدها يكون محمولا على عامل مضمر فاذا
قلت ما جاءني زيد لكن عمرو كان التقدير جاءني عمرو واذا قلت ما رايت زيدا
لكن عمرا كان التقدير لكن رايت عمرا فاذا قلت ما مررت بزيد لكن عمرو
كان التقدير لكن مررت بعمرو وايضا يدخل عليه حرف العطف فلو كان
للعطف لم يجز دخول حرف العطف على حرف العطف فاقول لا نسلم ان الاسم
محمول على عامل مضمر فلو كان كذلك لكان عطف جملة على جملة لا عطف مفرد على
مفرد وهذا لان المقدر كالملفوظ ولا نسلم ان لكن بعد ما دخل عليها حرف
العطف بقيت عاطفة بل صارت محضة لمعنى الاستدراك الا يرى الى قولهم
قرات العلوم حتى النحو وحتى الاكسير اذ حتى فيه صارت بمجرده لمعنى الغاية
بدخول الواو عليها فكذا فيما نحن فيه قوله غير ان العطف به اي بلكن انما
يستقيم عند اتساق الكلام والاتساق في اللغة الانتظام من وسعه اذا
جمعه والمراد به ان يكون الثاني متصلا بالاول من غير ان يكون مضادة
بينهما بيانه ان لكن حرف عطف موضوع للاستدراك بعد النفي على ان
يتعلق النفي بالاثبات اذا كان الكلام متسقا اما اذا لم يكن متسقا
فيكون المذكور بعد لكن مستانفا مقطوعا عن الاول ونظير فايدة هذا فيما
اذا قال هذا العبد الذي في يدي فلان ما كان لي قط ولكن لفلان يعني اخر فان فصل قوله ولكن لفلان بقوله ما كان لي قط يجعل النفي متعلقا
بالاثبات ويكون العبد للمقر له الثاني بان يكون قوله لكن بيانا لنفي الاول
ملكا الى الثاني وان فصل كان ردا للاقرار ونفيا للملك اصلا فرجع الملك الى المقر
ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكن لفلان لانه ح يكون شهادة فرد وبها لا يثبت الملك
للخصم ان في صورة الفصل كان يحتمل نفي الملك اصلا ويحتمل نفي الملك الى غيره

لفلان فقال لهم

فبالوصل علم انه لم يرد نفي الملك اصلاً فصار للمقرله الثاني بخلاف صورة
الفصل فانه لو كان مراده نفي الملك الى غيره لوصل فعلم انه اراد نفي الملك اصلا
ويظهر ايضا فيما اذا زوجت الامة نفسها بغير اذن مولاها بماية فقال المولى
لا اجيزه ولكن اجيزه بماية وخمسين او قال ولكن زدني في الصداق خمسين
درهما او قال لكن اجيزه ان زدتني خمسين فالعقد باطل وَصل ام فصل لوجود
المضاده المبطله للاتساق اعني مضاده اجازه النكاح مع عدمها وَهو
معنى قول المصنف لانه نفي فعل واثباته بعينه وقد استشهد ابو بكر الجصاص
الرازي في شرح الجامع الكبير في هذه المسئلة بمسئلة اخرى وقال الا يرى انه لو قال
لها انت طالق ولكن ان دخلت الدار فانت طالق يكون الاول واقعًا في الحال
لكون لكن لاستيناف كلام غير معلق بالاول قوله يقول بالياء المنقوطة
بنقطتين تحتانيتين جملة حاليه اي يقول المقرله حتى استحقه الثاني اي المقر
الثاني هذا في صورة الوصل وقد مر بيانه وانما لم يقيد المصنف بالوصل لانه
فهم من لفظ الاتساق قوله والا فهو مستانف اي لم يتسق الكلام فالكلام
مستانف مقطوع عن الاول قوله كالمزوجة بماية بفتح الواو نقول اي
نقول المزوجة يعني ان الفضولي زوجها بماية فقالت وهي حرة عاقلة بالغة
لا اجيزه ولكن اجيزه بماية وخمسين فالعقد ينفسخ قوله لانه نفي فعل
~~فقالت وهي~~ واثباته بعينه اي لان قولها نفي النكاح واثبات النكاح
بعينه فان قلت لا نسلم انه نفي فعل واثباته بعينه لان النكاح بماية غير
النكاح بماية وخمسين قلت لا نسلم المغايرة لان المال تبع في العقد
الا يرى انه لو لم يذكر المال في صلب العقد اصلا لا يفسد العقد ووجب
مهر المثل لابانة خطر المحل ولين سلمنا لكن نقول ان النكاح الموقوف
للاجازة انفسخ بالرد فالحقة الاجازة فليس بمنعقد بعد لعدم الايجاب
والقبول قوله واما او فتدخل بين اسمين لقولك زيدا او عمرو

221 قائم او فعليتين لقولك كل السمك او اشرب اللبن فيتناول احد المذكورين
هذا البيان ما لاجله وضعت كلمة او اعني انها وضعت لتناول احد
المذكورين وان دخلت اي كلمة او في الخبر وهو قول عار عن معنى
التكليف والاستفهام افضت الى الشك اي ادت اليه حتى لا يكون
احدهما مرادا عينا وان دخلت في الابتدا كقوله بع هذا او هذا او الانشا
كقوله اعتقت هذا او هذا اوجبت التخيير حتى يكون له الخيار في ايتهما
شا بكونه مرادا بالانشا والاصل في استعمال او على ثلاثه اوجه اذا اريد بها
الحقيقة الاول ان يكون للشك وهو على ضربين اما ان يكون المتكلم والسامع
كلاهما شاكًا وهو الاكثر في الاستعمال كقولك رايت زيدًا او عمرًا اذا لم تتيقن
برويه احدهما عينا واما ان يكون المتكلم غير شاك والسامع شاكًا بان ابهم
المتكلم كلامه على السامع لمعنى كقوله اكلت تمرًا او خبزًا والمتكلم قد عرف احدهما
بعينه الا انه شكك السامع وهذا كما تقول اكلت احدا جليت واخترت احد الامرين
ومن الابهام قوله تعالى وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب وقوله تعالى فكان
قاب قوسين او ادنى والثاني ان يكون للتخيير وهو انما يكون فيما كان فعله
محظورًا قبل الامر ثم ورد الامر فتعلق الامر باحدهما وبقي الاخر على ما كان حتى
لا يجوز له الجمع بينهما كما في قولك خذ درهما من مالي او دينارا او قولك كل السمكة او اشرب
اللبن وعليه قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون
اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة حيث يكون المكلف مخيرا باداء واحد من هذه
الاشيا فلو ادى الكل لا يقع عن الكفاره الا واحد والثالث ان يكون للاباحه
وهي انما يكون فيما لا يكون فعله محظورا قبل الامر وانما الامر فيها يتناول
واحدا غير عين مع جواز الاخر كما يسال الرجل وعنده لحم وتمر وخبز ما
اكل فيقول كل لحمًا او تمرًا او خبزا وكذا اذا قال ما البس وعنده خز وديباج
فيقول البس خزًا او ديباجًا يريد كل واحد من هذه الاشيا لك فعله اكلا

او لبسًا بحيث لا يمتنع الآخر وعلى هذا قوله تعالى ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ولا على انفسكم ان تاكلوا من بيوتكم او بيوت امهاتكم او بيوت اخوانكم او بيوت اخواتكم وكل مباح لهم الاكل منه وكذلك قوله تعالى الا لبعولتهن او ابائهن او اباء بعولتهن وكذلك قوله عز وجل قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير والحكم يقع على كل واحد مما ذكر سمي مفردا او مجموعا قوله ولهذا قلنا اي ولاجل ان او اذا دخلت في الانشاء اوجبت التخيير قلنا في قول الرجل هذا حر او هذا وقوله هذه طالق او هذه انه لما كان انشاء من وجه اي ايقاع امر لم يكن يحتمل الخبر اي يحتمل ان يكون خبرا عن امر واقع ماض اوجب التخيير على احتمال انه بيان اي اوجب قوله التخيير على تقدير وقوعه بيانا لان البيان نبأ على الايجاب فكان الايجاب يحتمل الانشاء والخبر فكذا البيان حتى جعل البيان انشاء من وجه واظهارا من وجه وفايده كونه انشاء تظهر فيما اذا مات احد العبدين او احدى المراتين ثم قال مبينا لا بهام قوله اردت الميت لا يصدق حتى يتعين الحي للعتق والطلاق لان الانشاء في الميت لا يصح لعدم صلاحية المحل وفايده كون البيان اظهارا تظهر فيما اذا لم يمت العبدان او المراتان حتى يجبر على البيان ولو كان قوله انشاء محضا لم يجبر لان الاجبار في الانشاء لا يصح قوله وقد تستعار هذه الكلمة للعموم اي يستعمل كلمة او للعموم مجازا ثم العموم اما ان يكون عموم افراد حتى يكون كل واحد مرادا على وجه لا يكون معتبرا في احدهما وهذا انما يكون في موضع النفي كما اذا حلف لا يكلم فلانا او فلانا يحنث اذا كلم لان النكرة في موضع النفي تعم كقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا اي لا هذا ولا هذا واما ان يكون عموم اجتماع وهو انما يكون في موضع الاباحة كقوله لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا لان الاباحة دليل العموم لانها اطلاق ورفع القيد

او فلانا فان له ان يكلمهما جميعا من غير حنث فيكون بمعنى او العطف فمن هذا عرفت ان فيما ذكر في المتن لفا ونشرا وفيما يليق ذكره هنا ما اورده السيرافي في تعليق كتاب سيبويه فقال حدثني بعض اصحابي ان المزني صاحب الشافعي رحمه الله سئل عن رجل حلف فقال والله لا كلمت احدا الا كوفيا او بصريا فكلم كوفيا او بصريا فقال ما اراه الا حانثا فانتهى ذلك الى بعض اصحاب ابي حنيفة رحمه الله بحضرة المتفقهين بمصر في ايام المزني فقال اخطا المزني وخالف الكتاب والسنة فاما الكتاب فقوله عز وجل وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم وكل ذلك كان مباحا بالاستثناء من التحريم واما السنة فقوله عليه السلام لقد هممت ان لا اقبل هدية الا من قرشي او ثقفي والمفهوم قوله وقد يجعل بمعنى حتى اي يستعار او بمعنى حتى والوجه فيه ان يقال لما لم يكن العطف استعير للغاية لمناسبة بينهما لان غاية الشيء يتصل به كما يتصل المعطوف بالمعطوف عليه وانما قلنا لم يكن العطف لان فايدة العطف الجمع بين الشيئين في الحكم او الاعراب ولا يمكن ذلك هنا وهو ظاهر ونظير هذا يظهر فيما قال في الجامع في قوله والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى اي حتى ادخل هذه فان شرط الحنث دخول الاولى قبل الثانية وشرط البر دخول الثانية قبل الاولى لانه جعل حرمة دخوله في الاولى مغياة الى ان يوجد دخوله في الثانية ونظيره قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي حتى يتوب قوله لاختلاف الكلام بين نفي واثبات تعليل لقوله تعذر العطف وفي هذا التعليل نظر عندي لان اختلاف المعطوف والمعطوف عليه نفيا واثباتا لا يمنع العطف الا يرى الى قولهم ما جاءني زيد لكن عمرو وجاءني زيد لا عمرو وما رايت زيدا بل بكرا وضربت بشرا لا خالدا اللهم الا ان يضم الى هذا التعليل تعذر الاشتراك في الاعراب كما بينته اولا قوله فلذلك اي فلتعذر العطف يحمل اي يحمل او على معنى الغاية قوله واما حتى فللغاية اعلم ان حتى للغاية كالى والدليل على هذا ان الغاية لا تسلب عنها الا في صورة الاستعارة

للعطف المحض كما سيجي ان شاء الله تعالى بيانه انها اما ان يستعمل جارة كما ترى في قوله
تعالى هي حتى مطلع الفجر وهي في هذا الوجه للغاية بمعنى الى وقد ينتصب الفعل بعدها في هذا
المعنى باضمار ان كما في قولك سرت حتى ادخل البلد اي الى ان ادخل البلد وهي في الحقيقة
جارة في هذه الصورة لان تقديره حتى دخولي البلد واما ان يستعمل عاطفة بحيث يثبت
الشركة لما بعدها فيما قبلها وهي في هذا الوجه ايضا للغاية كقولهم مات الناس حتى الانبياء وقدم حتى
الحاج حتى المشاة فالانبياء للناس غاية في علياء والمشاة للحاج غاية دنيا فمن هذا
قالوا ينبغي ان يكون معطوفها جزءا من متبوعها حتى لم يجوز واخرج القوم حتى المشاة
واما ان يستعمل حرفا يبتدا بعدها كقولهم مرض حتى لا يرجونه وضرب القوم حتى زيد
غضبان يعني كان غاية المرض عدم الرجاء وغاية الضرب غضب زيد وهي في هذين الوجهين
غير عاملة اعني وجهي العطف والابتداء ثم اعلم ان الفعل بعد حتى اذا كان
منصوبا يكون ما قبلها سببا لما بعدها الا في قبل قولك سرت حتى تغيب الشمس
ثم ذكر على وجوه الاول ان يكون السبب والمسبب ماضيين لقولك سرت
حتى ادخلها وقد كان الدخول من قبل والثاني ان يكون السبب ماضيا والمسبب
مترقبا لقولك زرتك حتى تكرمني وكقول الناس اسلمت حتى ادخل الجنة وحتى
هذه بمعنى كي والثالث ان يكون كل واحد منهما مترقبا لقولك اسير غدا حتى
ادخلها ثم اعلم ان الفعل انما يرتفع بعد حتى اذا كان المراد الحال حقيقة او
حكاية فالاول لقولك سرت حتى ادخلها الان والثاني لقوله وزلزلوا حتى
يقول الرسول على قراءة الرفع في يقول ولكن الاول سبب للثاني لا محالة اعني ما
قبلها سبب لما بعدها قوله ولهذا قال محمد رح هذا ايضاح لكون حتى للغاية
بيانه ان حتى لما كانت موضوعة للغاية وقال محمد رح في الزيادات في قول الرجل
عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى يدخل الليل او حتى تشفع فلان انه يصير
حانثا اذا امتنع قبل وجود الغاية وهو الصياح ودخول الليل وشفاعة فلان
والتماسه ثم جعلها غاية ان ما قبلها اذا كان مما يمتد وكان ما بعدها

حتى

منهيا لما قبلها يحمل على الغاية كما في صورة الحلف بالضرب لان الضرب مما يمتد
223
بوجوده متكررا والصياح واخواته يصلح منهيا بخلاف قوله ان لم اضربك حتى
اقتلك او حتى يموت فانه لا يحنث اذا امتنع قبل الغاية لان المراد منه الضرب
الشديد بدليل العرف اذ لو كان قاصدا قتله لم يذكر الضرب بخلاف قوله حتى
يغشى عليك او حتى تبكي لان الضرب الى هذه الغاية معتاد قوله ان اقلع
والاقلاع الامتناع قوله واستعير للمجازاة بمعنى لام كي بيانه ان كلمة حتى
لما كان ما قبلها سببا لما بعدها واما بعدها لا يصلح منهيا لما قبلها لا يحمل حتى
على حقيقة الغاية بل يحمل على المجازاة مجازا لان في المجازاة معنى الغاية ايضا
لان جزاء السبب غايته كما في قوله ان لم اتك حتى تغديني اي كي تغديني وهذا
لان التغدية احسان والاحسان داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا
للشيء لا يصلح منهيا له وفائدة هذا انه اذا اتاه فلم يغده لم يحنث لان الاتيان
المحلوف عليه حصل وهو اتيانه لاجل التغدية والتغدية بالدال المهملة وهو طعام
الغداء قوله هو سبب له اي الاحسان داع للاتيان قوله وان كان
الفعل من واحد يستعار حتى للعطف المحض من غير ان يكون ما بعد حتى
داخلا فيما قبلها لان بين العطف بالفاء وبين الغاية مناسبة في التعقيب
وانما لم يحمل على الغاية او على المجازاة للتعذر اما الاول فلان الاحسان الواقع
لاجل الاتيان يقتضي ان يكون الاتيان اكثر بما كان فما كان وجوده مستدعيا
لوجود الاتيان فمحال ان يكون منهيا له واما الثاني فلانه ح يلزم كون
الشخص الواحد مجازيا ومجازى ولا شك ان المجازي غير المجازى وهذا كما في
قوله ان لم اتك غدا حتى اتغدى عندك حيث يتعلق البر بالاتيان والتغدي
جميعا بحمل حتى على العطف بالفاء وفائدة هذا انه لو لم يات اصلا او اتى ولم
يتغد اصلا او اتى وتغدى مع التراخي يحنث اما اذا اتى فتغدى من غير
تراخ بر في يمينه فان قلت اهل النحو لا يجوزون ان يكون حتى للعطف

من غير تراخ ان يكون ما بعدها داخلا فيما قبلها الا ترى انهم لم يجوزوا خرج
القوم حتى الشاة فكيف جوزتم ان يكون حتى للعطف المحض قلت اليس
تعنون بعدم تعنى تجويز اهل النحو انعنى انهم لم يجوزوا ان يكون حتى للعطف
المحض بطريق الحقيقة ام بطريق المجاز فان قلت بطريق الحقيقة فذلك مسلم
لكن لم نجوز نحن بطريق الحقيقة وان بطريق المجاز فلا نسلم انهم لم يجوزوا
بطريق المجاز ولين سلمنا انهم لم يجوزوا بتلك الطريق لكن لا نسلم عدام
الجواز من عدام تجويزهم فنحن نجوز لوجود المناسبة لان المجاز دابر مع
المناسبة بابه مفتوح لا يسد كثيرا اشتغاله الاحصي ولا يعد على انا نقول
قول محمد في اللغة حجة لاستشهاد اهل اللغة كابي عبيد وغيره بقوله
الا ترى ان المبرد لما سيل عن معنى الغزالة قال هي الشمس ثم قال كذا قاله
محمد بن الحسن رحمه الله قوله حتى اتغدى عندك بدون الالف كذا قال صاحب الكافي
ووقت قراتي اصول فخر الاسلام بنيسابور وقد وقع بسماعي عند غيره من
الاساتذة بالالف وجه قول صاحب الكافي ان حتى لما استعيرت للعطف
وما قبلها مجزوم حذف الالف مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف
اوجه لان ما قلنا من وجه الاستعارة تقديرا لمعنى لا تقدير الاعراب
فلا حاجة اذن للجزم الا ترى الى قولهم في تقدير قدم الحاج حتى المشاة اي
حتى انتهوا الى المشاة ثم قالوا والجر بحتى لا بالى لما قلنا قوله ومن ذلك
حروف الجر اي من حروف المعاني حروف الجر وانما سميت حروف الجر لجر
معاني الافعال الى الاسماء قوله اما الباء فللالصاق اي لالصاق الشي
بالشي كقولك به داء اما قولهم مررت بزيد ففيه اتساع لان مرورك الذي
هو صفة قايمة بك ليس بملصق بزيد والمعنى فيه مررت بمكان متصل
بمكان زيد والدليل على ان الباء للالصاق اجماع اهل اللغة عليه فعن هذا
قلنا في قول الرجل ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر انه يقع على

الخبر الصدق وهو الخبر بعد القدوم لان كلامه دل على اقتران الخبر بقدوم فلان
لذكر حرف الالصاق والقدوم اسم لفعل موجود فما لم يوجد لا يوجد الاقتران
فيصير تقدير كلامه ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان بخلاف قوله ان اخبرتني
ان فلانا قدم حيث يكون المراد منه الخبر كيف كان لانه لم يلصق الخبر بالقدوم
غير ان كلامه دل على خبر القدوم والخبر قد يكون صدقا وقد يكون كذبا فيقع
عليهما وتقدير الكلام ان اخبرتني قدوم فلان لان ان مع ما بعدها في حكم المفرد فان
قلت لم لم يذكر حتى ههنا وهي من حروف الجر قلت انما لم يذكر ههنا لان حروف العطف
لما وقعت سابقة واحدى وجوه حتى ان يكون عاطفة ذكرها مع حروف العطف
قوله وعلى للالزام اي على انما جعلت للالزام لان وضعها للاستعلا كقولهم
زيد على السرير وفي لزوم الشي على الشي معنى الاستعلا كما في لزوم الدين على الذمة
ولهذا يقال في فصيح الكلام ركبه دين فمن هذا عرفت ان كونها للالزام مجاز
ويجوز ان يقال حقيقة شرعية وفايدة للالزام فيما اذا قال له علي الف درهم حيث يحمل
على الدين لان حقيقة اللزوم في الدين الا اذا وصل بكلامه وديعة قوله ويستعمل
للشرط اي يستعمل كلمة على للشرط لما ان فيه معنى اللزوم من حيث ان وجود الجزا يلازم
وجود الشرط قال تعالى يبايعونك على ان لا يشركن بالله اي بشرط لا يشركن قوله
ويستعار بمعنى البا في المعاوضات المحضة كالبيع والاجارة والنكاح وهذا لان
في الحمل على الشرط معنى التعليق والتمليكات لا يحتمل ذلك فحمل على معنى الباء مجازا لان
الالصاق يناسب اللزوم حتى لو قال بعت هذا العبد على الف درهم واجرت
هذا البيت على ماية درهم او تزوجتك على الف درهم يكون بمعنى الباء اما في الطلاق
على مال يكون على الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله لان الطلاق يحتمل التعليق
كما اذا قالت طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة يقع واحدة رجعية ولا يجب عليها
ثلث الالف لان كلمة على امكن حملها على الشرط فحملت عليه لانها تدل عليه حقيقة
قوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله والشروط لا يتوزع على اجزاء
الشرط

وعندهما يجب ثلث الالف بمنزلة قولها بالف قوله ومن للتبعيض
قال شمس الايمه السرخسي وفخر الاسلام كلمة من للتبعيض ثم قال
شمس الايمه وقد تكون لابتدا الغاية كقولك خرجت من الكوفه وقد يكون
للتميز كقولك باب من حديد وقد يكون بمعنى البا قال تعالى يحفظونه
من امر الله اى بامر الله وقد يكون صله قال تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وهذا
الذى ذكره ايمة الاصول خلاف ما ذكره ايمة النحو لان ايمة النحو جعلوا كونها
لابتدا الغايه اصلا والمعانى الباقيه راجعه الى معنى الابتدا ولا منافاة
لان احدا لم يقل ان من لا تدل على التبعيض حقيقه فلعل المصنف انما ذكر
التبعيض فى المتن فقط لكونه اهم لان الخلاف انما وقعت فى المسلة المذكورة
لان ابا حنيفه رضى الله عنه جعل كلمة من فيها للتبعيض بيانه انه لو قال
اعتق من عبيدى من شيت كان له ان يعتق الجميع الا واحدا عملا
بحقيقه كلمة من ومن لان من للتبعيض ومن للعموم والاثنان بالنسبة
الى الواحد عام وعندهما له ان يعتق الجميع لان من قد يكون للتميز كما اذا قال من
شا والجواب قلنا فى قوله من شا وصف من يحله العتق بصفه عامة وهى
المشية اذ المشية هنا صفه العبد والموصوف بصفة عامة يتعمم كما اذا
قال والله لا اكلم الا رجلا كوفيا كان له ان يكلم جميع رجال كوفه بخلاف قوله من
شيت لان المشية فيه صفه المخاطب وهو واحد لا صفه من حتى يكون كل واحد
مرادا وعلى هذا الاصل قال محمد فى الجامع الكبير ان كان فى يدى من الدراهم الا ثلثه
او سوى ثلثه او غير ثلثه فهى صدقه وفى يده خمسة تصدق بهما لان المستثنى
خارج من المستثنى منه وكلمه من للتبعيض فصار كانه قال ان كان فى يدى
بعض الدراهم والدرهمان الباقيان بعد الاستثنا بعض الدراهم بخلاف
ما اذا قالت اخلعنى على ما فى يدى من الدراهم حيث تكون من مميزة لاقتضا
الابهام التميز ولاختلال الكلام بدون من وفايده كونها مميزه يظهر

فيما اذا لم يكن فى يدها درهم اصلا او كان ما دون الثلثه يلزمها الثلثه اما فى قوله
ان كان فى يدى من الدراهم لا يختل الكلام بدون من فلا حاجه الى التميز والصلة
قوله فاسقط الخصوص وهو ارادة التبعيض قوله والى لانتها
الغاية وعليه الاجماع واذا قال لامراته انت طالق الى شهر فان نوى التنجيز
او التاخير يعمل بنيته وان لم يكن له نية قال زفر يتنجز لان التاجيل لا يمنع
الثبوت كما فى الديون وعندنا يتاخر عملا بكلمة الى لان وضعها للغايه وروى
عن ابى يوسف كقول زفر والجواب عن قوله قلنا ان التاجيل لاثبات الاجل
فيما يدخله وفى صورة النزاع قد دخل على اصل الطلاق فيتاجل بخلاف المقيس
عليه لانه لم يدخل التاجيل على اصل الدين لانه لا يحتمل التعليق والاضافه بل دخل
على وجوب الادا فلاجل هذا لم يمنع الثبوت ثم الغايات على نوعين احدهما داخل
تحت المغيا كما فى المرافق فى الوضو والثانى غير داخل كما فى الليل فى الصوم والاصل
فيه ان الغاية لا يخ اما ان يتناولها صدر الكلام او لا فان كان يتناولها فذكر الغاية
لاخراج ما وراها لا لاخراجها فيكون هى داخله تحت المغيا بصدر الكلام
وتسمى هذه الغايه غايه الاسقاط كالمرافق وان كان لا يتناولها صدر
الكلام فذكر الغايه انما يكون لامداد وغاية الاثبات كالليل بيانه ان الايدى
لو لم يذكر المرافق يتناول الى الاباط والصوم لو لم يذكر الليل لا يتناوله بل
ينطلق على امساك ساعة لانه هو المفهوم لغة والبيانى يعلم فى الكتب المبسوطه
لاصحابنا رضى الله عنهم وكتابنا لا يحتمل بيانه قوله وفى للظرف ومعناه الوعا
والتغير كقولك المال فى الكيس واللص فى السجن وقد يتسع فيها مثال زيد ينظر
فى العلم وانا فى حاجتك وجه الاتساع ان العلم ليس بوعا للنظر حقيقه لكنه جعل
كالوعا لوقوع النظر فيه وكذلك الحاجه ليست بوعا الانسان حقيقة لكن لما
كان هم الشخص وفكره مصروفا اليها صارت الحاجه كانها وعا للشخص مشتمله

عليه قوله وبفرق بين حذفه واثباته والضمير راجع الى في بيانه في قوله
ان صمت الدهر فعبدي حر انه يقع على الابد واذا قال في الدهر فانه يقع على
صوم ساعة وكذا اذا قال ان صمت الشهر فانه يقع على جميع الشهر واذا
قال ان صمت في الشهر فانه يقع على صوم ساعة وجه الفرق ان كلمة في للظرف
والظرف لا يقتضي الاستيعاب جزما وقد يكون مستوعبا للمظروف
وقد لا يكون كذلك كما في قولك في الكيس دراهم الا ان الظرف الحاصل بحرف في اشد
تمكنا في الظرفية من الظرف المقدر فيه فيكون الاول ظرفا لا محالة والثاني
قد يتسع فيه فيجري مجرى المفعول به كقوله ويوم شهدناه سليما وعامرا
فلما ثبت ان الاول اشد تمكنا راعينا معنى الظرف فيه اكثر مما راعيناه
في الثاني فقلنا في قوله في الدهر بالوقوع على ساعة لان الظرف لا دلالة له على
الاستيعاب فصارت الساعة هي المراد لكونها اخص الخصوص بعد عدم
امكان اجراء العام على عمومه بلا احتمال وقلنا في قوله الدهر بالوقوع على الابد لكونه
ابعد في الظرفية على ما قلنا فصلا بين الظرف المتمكن في الظرفية وغير المتمكن
فيها هذا هو الوجه التام من عندي اما قولهم اذا كان حرف في ساقطا يتصل
المظروف بالظرف بلا واسطة فيكون الكل مرادا واذا كان مذكورا يتصل بواسطة
فيكون البعض مرادا ففيه نظر عندي لانه في الصورتين جميعا ظرف واي
فرق بين ظرف وظرف حتى يكون الكل هو المراد في صورة والبعض في صورة
وما قيل انه اذا لم يكن مذكورا فيكون جميع الغد مفعولا واذا كان مذكورا
يكون الجزء من الغد مفعولا ففيه نظر ايضا لانه في الصورتين جميعا دم
الغد مفعولا فيه والغد اسم للجميع لا للبعض بيانه قوله انت طالق غدا
او في غد فعند عدم النية يقع اول الغد واذا نوى اخر النهار لا يصدق
في الاول قضاء وفي الثاني يصدق قضاء عند ابي حنيفة رحمه الله اما الوقوع

في اول الغد عند عدم النية لا باعتبار اقتضاء الظرف الاستيعاب بل باعتبار
وجود الوقت المضاف اليه الطلاق وهو الغد وانما لم يصدق في الاول قضاء لانه
نوى خلاف الظاهر وهما قاسا الثاني على الاول وابو حنيفة فرق والفرق سره هو
ان المراد عند ذكر في يكون الجزء والجزء مبهم فيكون له بيان ابهام كلامه فيصدق
قضاء وديانة بخلاف ما اذا لم ينو حيث يقع في الجزء الاول لعدم المزاحم اعلم ان
هذا الذي قلنا في ظرف الزمان اما في ظرف المكان فكما اذا قال انت طالق
في مكة او في البيت او في الدار يقع الطلاق عليها اينما كانت لان الطلاق اذا
ثبت وقوعه في مكان ثبت في كل مكان ولا تخصيص بمكان دون مكان الا اذا قال
عنيت اذا دخلت فح لا يقع الطلاق قبل الدخول لان كلامه يحتمل الاضمار قوله
ويستعار للمقارنة اي يستعار كلمة في لمكان مع وهذا اذا لم يكن ما بعدها ان
يكون ظرفا لما قبلها كما في قوله انت طالق في دخولك الدار لان الدخول لا يمكن ان
يكون ظرفا للطلاق لانه عرض فحمل على المقارنة مجازا لان في الظرف معنى المقارنة
لانه يقارن المظروف لكن يقع الطلاق بعد الدخول لان الطلاق لما تعلق وجوده
بالدخول صار الدخول في معنى الشرط بمنزلة ما اذا قال انت طالق ان دخلت
الدار فههنا لم يقع بعد الدخول فكذا ههنا وما قاله الشيخ الامام بدر الائمة الكردري
انما وقع الطلاق بعد الدخول لان قران الطلاق بالشيء انما يتصور بعد وجود
ذلك الشيء ففيه نظر عندي لانا لا نسلم ان لا نسلم القران لا يتصور الا بعد
الوجود لانه ح لا يبقى القران قرانا بل يكون معاقبة قوله ومن ذلك
حروف الشرط اي ومن جملة حروف المعاني حروف الشرط ويحتمل ان المصنف
اراد بحروف الشرط كلمات الشرط لا الحروف المصطلحة لان حرف الشرط ان ولو
فما سوى ذلك اسماء اجري بها لتضمنها معنى الشرط ويجوز ان يريد الحروف المصطلحة
تغليبا لان اذا كان واحد من الاسماء البني جاز بهيم لان في المجازاة قوله
وحروف ان هو الاصل في هذا الباب اي في باب الشرط لان غيرها انما جوزي

لتضمنه معناها الابري الى قولك متى تخرج اخرج فمعناه ان تخرج في رمضان اخرج في رمضان
وان تخرج في شعبان اخرج في شعبان وان تخرج سحرا اخرج سحرا وان تخرج
وقت الظهر اخرج وقت الظهر الى ساير الوجوه وعلى هذا الباقي وقد عرف في
موضعه وروي عن ابي يوسف انه اذا قال لامراته انت طالق لو دخلت
الدار لم تطلق ما لم تدخل قوله واذا للوقت وللشرط على السوا اي يستعمل
لكل واحد منهما بطريق الحقيقة حتى لا يكون المراد الا احدهما لان المشترك لا عموم
له عند نحويي الكوفة يكتب بيايين الاول مدة للنسبة والاخرى مخففة علامة
للجر ياسه في اللفظ ساقطة في اللفظ لالتقاء الساكنين ونون الجمع ساقط للاضافة
اعلم ان متى ومتيما يستعملان للوقت وان جوزي بهما وان يستعمل للشرط
المحض بالاتفاق اما اذا واذا جوزي بها هل يسقط معنى الوقت عنها ام لا
فعند ابي حنيفة رحمه الله وهو مذهب نحاة الكوفة كالكسائي والفرا يسقط وعندهما
لا يسقط وهو مذهب علماء البصرة لهما ان اذا يستعمل في الاشياء الغالبة الوجود
كقولك اتيك اذا طلعت الشمس واذا احمر البسر فلا يصلح للشرط الا استعارة
لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ولهذا لا يقال ان احمر وان طلعت الا اذا
اريد بالطلوع الخروج من الغيم ويقال ان مات فلان للتشكك في وقت الموت
لا في الموت قلنا ان اذا للشرط فاذا ظاهر كدخول الفاء في جوابه ونقل الماضي الى معنى
المستقبل كان الا ان وقد تجزم به جوابه كما في قول الشاعر واذا تصبك خصاصة
فتجمل والمسات اثار الشرط فيه قلنا انه للشرط حقيقة لان الاصل في الكلام
الحقيقة ولا معنى بعد ذلك لادعاء الاستعارة ولئن سلمنا الاستعارة
فنقول اذا اريد به الشرط مجازا لا يخلو اما ان يسقط عنه الوقت ام لا فلا
يجوز ان لا يسقط لانه ح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فيسقط وهو
المدعى ولا نسلم انه كان غالب الوجود لا يكون فيه خطر فهلا يجوز ان
يعدم الله تعالى الشمس اصلا فلا تطلع ويعدم البسر اصلا فلا يحمر

227

شروع المسايل لو قال لامراته انت طالق متى لم اطلقك او متيما لم اطلقك فسكت يقع
الطلاق لوجود الشرط لانه علق الطلاق بزمان خالي عن التطليق ولو قال ان
لم اطلقك لا يطلق حتى يموت هو او هي لان الشرط عدم التطليق اصلا ولا يعلم
التطليق اصلا الا بالموت ولو قال اذا لم اطلقك او اذا ما لم اطلقك فان عنى
بالوقت تطلق حتى سكت كما في متى وان عنى الشرط لا تطلق حتى الموت كما في ان
وان لم يكن له نية قال ابو حنيفة رحمه الله انه يحمل للشرط لا للوقت لانه يحتمل هذا
وهذا فلم يكن طالقا فلا يكون بالشك وقالا تطلق حتى سكت لمعنى الوقت فيه كمتى
والفرق لابي حنيفة رحمه الله ان الوقت في متى حقيقية التي وضعت متى لها جزما
ولا نسلم ذلك في اذا قوله والمجازاة بها اي بمتى لازمة في غير موضع الاستفهام
وانما قيد به لان في موضع الاستفهام يسقط المجازاة عن متى كقولك متى تذهب ومتى
تكتب ومتى يكون العيد ومراده بهذا الكلام اثبات الاولوية للكلمة اذا بيانه انه
لما كان لا يسقط عن متى معنى الوقت مع انها تجازي بها في غير موضع الاستفهام لا محالة
ولا يجازى باذا لا محالة بل قد يجازى وقد لا يجازى فلان لا يسقط عن اذا معنى الوقت
عند المجازاة اولى واحرى والجواب مرانقا قوله بل هي في حيز الجواب اي بل المجازاه
في حيز الجواز قوله ومن وما وكلما يدخل في هذا الباب اي في باب الشرط اما
من وما فللعموم ونظير من بالفتح مر عند ذكر من بالكسر ونظير ما كما اذا قال طلقي
نفسك ما شيت فلها ان تطلق نفسها في المجلس ما شاءت وذكر كلما في عند ذكر كل انه سابقا
ومن الاسما التي تستعمل للشرط اين وحيثما واذا قال الرجل لامراته انت طالق اين شئت
او حيث شئت لا يقع الطلاق ما لم تشا في المجلس لانها عبارتان عن المكان لا دلالة
لها على الزمان فلم يقتضيا عموم الاوقات وحيثما وحيث بمعنى وشرط جزمه
ما ومنها اي وهي كلمة يتناول واحدا شايعا في الجنس واذا وصفت بصفة عامة عمت
لان الوصف للتعريف فيصير بمنزلة لام التعريف ولهذا قال محمد رحمه الله في الجامع واذا قال
اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم معا لا يعتق الا واحد ولو ابتداء الكل لانه المعتق

وان ضرب واحد بعد واحد عتق الاول لانه وجد شرط العتق فيه ولو قال اي عبيدي
ضربك فهو حر فضربوه معًا عتقوا لانه وصف بصفة عامة وهو الضرب قوله
وفي كل معنى الشرط ايضا اعلم ان كلمة كل ليست من حروف الشرط لكن فيها معنى الشرط
اما بيان انها ليست من حروف الشرط فان الشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود
وهذا المعنى لا يتحقق في كل لكونها مصاحبة للاسماء ولا خطر في الاسماء لكونها
ثابتة بخلاف ساير الحروف فانها تصاحب الافعال فيها تردد واما بيان
ان فيها معنى الشرط فلان الاسم الذي ياتي عقيبها يوصف بفعل لا محالة ولهذا
يدخل الفاء في جوابها كقوله كل رجل يفوض امره الى الله فهو صادق وكل من
يتبع الشيطان فهو فاسق واما كلمة كلما فهي من حروف الشرط عند الاصوليين
لملازمتها الافعال والفرق بين الكلمتين ان كلمة كل لتعميم الاسماء لدخولها
عليها وكلمة كلما لتعميم الافعال لدخولها عليها بيانه في قول الرجل كل امراة
لي تدخل الدار فهي طالق فدخلن طلقن لكن لا يتعدد الوقوع على واحدة
لعدم اقتضائها تعميم الافعال بخلاف ما اذا قال كلما دخلت امراة هذه
الدار فهي طالق فدخلن طلقن ويتعدد الوقوع على واحدة اذا تعدد الدخول
منها وتبين بثلاث فاذا عادت اليه بعد زوج اخر لم تطلق بعد ذلك بالدخول
لان المعلق هو طلاق هذا الملك قديم ثم الفرق بين كلمة كل اذا دخلت على
منكر وبينها اذا دخلت على معرف ان في الاول يقتضي احاطة الافراد وفي الثاني
يقتضي احاطة الاجزاء ولهذا قالوا كل الرمان ماكول كاذب وكل رمان
ماكول صادق قوله ومعنى الافراد بكسر الهمزة يعني ان المراد من
الافراد ان يعتبر كل فرد من الافراد على سبيل الانفراد مقصودا او وحدانه (?)
الذي اقول في معان هي بناء الحقائق مجموعة وبنور الدقائق محوية
ورزقني ما بيان ما لم يخطر ببال الشارحين ولم يرتق اليه همم اهل العرفان
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ثم بعض من الاخيرة لرقي العلوم يقول عن

مطلب ابتداء المدح من هنا (?)

عن حسد المشؤوم لم يبق اليوم في الدنيا مصنف وليس فيها مولف ولقد
كذب هذا الاشر ولقد حرص هذا الشطر فليس المصنف الا من جمع الكتاب
بتركيب من عنده مفتوحا لزنده واما انشاء المسايل من عند نفسه فهو اجتهاد
الا ترى ان ما قال فخر الاسلام في اصوله فهو بعينه مذكور في اصول شمس الايمة
السرخسي وكذلك بالعكس الا ان التراكيب متغايرة وكذلك في ساير مصنفات
كتاب المصنفين في ساير العلوم على ان ما وردت من الاسولة والاجوبة وغير
ذلك ما منشاه خاطري ومطلعه باطني من غير انتحال كانتحال غيري فليس
الخبر كالمعاينة فلو كان الاسلاف في حيوة لانصفوني وقال ابو حنيفة اجتهدت
وقال ابو يوسف نارا لبيان اوقدت وقال محمد احسنت وقال زفر اتقنت
وقال الحسن اغنيت وقال ابو حفص امعنت فيما نظرت وقال ابو
منصور حققت وقال الطحاوي صدقت وقال الكرخي ابو بكر فيما
نطقت وقال الجصاص احكمت وقال القاضي ابو زيد اصبت وقال
شمس الايمة وجدت ما طلبت وقال فخر الاسلام مهرت وقال نجم الدين النسفي
بهرت وقال صاحب الهداية باغواص البحار عبرت وقال صاحب المحيط فقت
فيما اعلنت واسررت الى غير ذلك من كبرائنا الذين لا تحصى عددهم ...
وقال المتنبي انت من فصحا عباراتهم مسكة الادنا وحشه بسوادهم لا تمتنع
وبعد يقول الفقير الى الله الغني المشتاق الى اهل الاتقان مولانا قوام الحق
والدين امير كاتب ابن امير عمر ... اني فرغت عن تصنيف هذا الكتاب بعون
الوهاب حامدا لله ومصليا وآناء ... في الليلة المباركة ليلة البراة
وارجوا من الله تعالى ان تكون مباركا في العالمين لهذه الليلة في العالمين بتيسير (?)
سبعة عشر وسبعمايه اللهم اقطع عني شرور شر الحسد وادفع عني كيد ...
والعنود وخلا بديهم وفرق ايديهم واعم ابصارهم واحلل انصارهم واحفظني كما حفظ
عبادك الصالحين عن عالية العالمين انك على ما تشاء قدير وبالاجابة جدير

تم الكتاب بعون الله حسن توفيقه
... في شهر ... وعشرين وسبعمائة

صُرِفْتُ عَنْهُ وَلَمْ يُصْرَفْ مَوَاهِبُهُ عَنِّي وَعَاوَدَهُ ظَنِّي لَمْ يَخِبِ
كَالغَيْثِ إِنْ جِئْتَهُ وَافَاكَ رَيِّقُهُ وَإِنْ تَرَحَّلْتَ عَنْهُ لَجَّ فِي الطَّلَبِ

لئن أخطأت في مدحك ما أخطأت في منعي
لقد أنزلت حاجاتي بوادٍ غير ذي زرعٍ

ال [illegible]

خصلتان

وفي خصلتان لا تجتمعان في منافق حسن سمت ولا فقه في الدين
حقيقة الفقه في الدين ما وقع في القلب ثم ظهر على اللسان فأفاد العلم وأورث الخشية والتقوى وأما الذي يتدارسونه [illegible] فبمعزل عن الرتبة العظمى لأن الفقه يتعلق باللسان دون قلبه ولهذا قال علي رضي الله عنه ولكني أخشى عليكم كل منافق عليم اللسان

[illegible]